Q IX 12.
Theologie

Jenæ b. Brandlud. Frid. Otton. Baumgarten Crusii, Philos. et Theolog. Doct. Theol. in acad. Jenensi P. P. O. Magni Duci ect. a consiliis eccl. et Fortis Ord. Saxon. Falcon. albo insignito Equiti.
Opuscula theologica, pleraque nondum edita.
1836. Xu 349 S. 8. (1 Thlr 12 gr.)
S. J. ALZ. Juli 1836. S. 113–116.

a L. F. O. Baumgarten-Crusii Ph. & Th. D. et P. P. O. in acad. Jenens. ducis ducique Saxon. Altenburgio a cons. eccl. et ord. Sax. falco albo
Opuscula theologica, pleraque nondum edita. Jenae, ap. Branium 1836. XII. 349 S.
S. Rep. allg. Repert. d. D. Lit. Buchhandl. Bd. XII. S. 23–27.

Nro 73.

Th. cn
0.
12

L. E. Ammon
1829.

[illegible]

S. 418. [illegible]

[illegible] S. 1. [illegible] S. 2. [illegible]

S. 41. [illegible]

[illegible]

S. 284. [illegible]

[illegible]

[illegible] S. 293. [illegible]

[illegible] S. 296. [illegible] S. 317. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

S. 383. [illegible]

S. 448. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Vermischte Schriften.

Greifswald, b. Koch: Über den ursprünglichen Entwicklungsgang der religiösen und sittlichen Bildung der Welt u.s.w. [illegible]

Febr. [illegible] 1830.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Religionsschriften.

Wiesbaden b. Schellenberg: Berichtigende Resultate aus dem neuesten Verfahren des Supernaturalismus gegen den biblisch-christlichen Rationalismus Oder zeitgemäße Aufklärung über den Unterschied zwischen dem Offenbarungsglauben und dem [illegible] Leichtgläubigkeit. Von Dr. H. E. G. Paulus. 1830. [illegible] 20 S. 8.
(2 Rth.)
S. Allg. [illegible] S. 118–120

Leipzig b. Gartner: Das neueste Glaubensgericht in der evangel. Kirche — [illegible] [illegible] in Leipzig [illegible] an den [illegible] [illegible] Rationalismus [illegible] [illegible] — [illegible] [illegible] Diacon an der [illegible] Kirche [illegible]. 1827. 63 S. 8. ([illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Anzeige [illegible].)

1) Jena, b. Bran: De librorum Hermeticorum (Hermes Trismegistos, d. späteren Platoniker, von der Aegypt. Thot, Taautos) origine atque indole disputat Lud. Fr. Otto Baumgarten-Crusius. [illegible]
2) Ebendas.: De notionibus mediati et immediati in dogmatica theologica [illegible] Script. L. F. O. Baumgarten-Crusius. [illegible] 10 S. 4. ([illegible] S. Allg. Lit. Zeit. 1830. N. 44 S. 7–[illegible])

Grundzüge

der

bibliſchen Theologie.

Von

Dr. L. F. O. Baumgarten-Cruſius,

Profeſſor der Theologie zu Jena.

Christus: ego sum, inquit, veritas; non dixit: ego sum consuetudo. — Itaque cedat consuetudo veritati. Augustinus e conc. Carthag.

Jena,

Friedrich Frommann.

1828.

Dem Herrn Canzler,

Dr. Aug. Herm. Niemeyer,

und

Herrn Conſiſtorial-Rathe,

Dr. Wilhelm Geſenius,

Profeſſoren der Theologie an der Königlichen Friedrichs-Univerſität zu Halle,

mit verehrungsvoller Ergebenheit

zugeeignet.

Vorrede.

Um das Buch, welches ich dem gelehrten Publicum übergebe, bei demſelben einzuführen; habe ich nur wenig, und dieſes mehr für meine Perſon, als für die Sache, vorauszuſchicken. Denn ich glaube nicht, daß es irgend eines Beweiſes bedürfe, ſowohl dafür, daß überhaupt, und in der gegenwärtigen Kriſis in Kirche und Theologie, die biblische Theologie ein beſonderes Intereſſe für ſich in Anſpruch nehme; als dafür, daß in dieſer Wiſſenſchaft noch manche Arbeiten, und Verſuche jeder Art, ihren Platz finden können.

Die hier dargebotene Schrift kann im Einzelnen, und vielleicht auch in Geiſt und wiſſenſchaftlicher Anlage, Manches haben, was einige Beachtung verdiente. Ihre Reſultate hält der Verfaſſer für entſchieden wahr; und findet hierfür auch in der ungeſuchten Uebereinſtimmung mit Männern, deren Urtheil er ſehr hoch anſchlägt, eine Gewähr: übrigens müſſen jene für ſich

ſelbſt ſprechen, und ſich ſelbſt geltend machen. Mögen alſo diejenigen, welche es der Mühe werth finden werden, ein öffentliches Urtheil über das Buch zu fällen, das Wahre und Gute, welches es gewiß hat, nicht überſehen: mögen ſie zuerſt unbefangen, und nur auf die Sache gerichtet, an das Leſen und an die Beurtheilung gehen: und, ſollten ſie die Perſon des Verfaſſers berückſichtigen wollen, es anerkennen, daß dieſer, ohne Anſprüche und ohne Anmaßung, mit dem Lobe zufrieden ſei, redlich geſtrebt, fleißig geforſcht zu haben*); und, daß er das Mangelhafte und die Fehler ſeiner Arbeit ſehr wohl kenne.

Das Buch nennt ſich Grundzüge der bibliſchen Theologie. Es macht nicht darauf Anſpruch,

---

*) Herr Dr. de Wette, welcher mein Lehrb. der chr. Sittenlehre, in der Zeitſchrift, theolog. Studien und Kritiken, 1. Heft, einer (wie es nicht mir allein bedünken will) unbillig-herben Kritik unterworfen hat, und, mit dem ich mich hier wieder auf demſelben Gebiete begegne; wird, auch bei nur flüchtiger Anſicht dieſes Buches, mir wenigſtens nicht den Vorwurf machen können, von welchem er dort ausgegangen iſt, daß ich mich geſcheuet habe, von Anderen zu lernen. Er wird vielmehr hier (alſo ſelbſt auf einem Felde, auf welchem er mir mehr einzuräumen geneigt iſt, nachdem er mir das Talent für philoſophiſche Forſchung abgeſprochen hat) leicht entdecken, daß ich fortwährend gern, auch von ihm, habe lernen wollen; wie er ja ſelbſt in ſeinem Lehrbuche der bibliſchen Theologie, ſeine Vorgänger nicht unbenutzt gelaſſen hat. Ja ſelbſt die Kritiken meiner unbedeutenden Schriften werde ich immer, und künftig noch mehr, nur inſofern würklich beachten, als ſie mir eben Gelegenheit gewähren werden, aus ihnen zu lernen.

Compendium zu ſein; wenn es gleich, auch von Anderen, außer dem Verfaſſer, bei Vorleſungen über die Wiſſenſchaft gebraucht werden könnte. Jener Titel wurde gewählt, theils, um Sinn und Plan des Buches anzudeuten; theils auch, um einige jener Mängel ſogleich im Voraus einzuräumen. Es ſollte nämlich alles Dasjenige zuſammenſtellen, was in unſerer Zeit in den Inhalt der bibliſchen Theologie aufzunehmen ſchien, und die wichtigſten Gegenſtände und Fragen derſelben aufführen; es ſollte ferner ein Syſtem der reinbibliſchen Begriffe zuſammenſtellen, wie es als Grundlage und Norm für die Glaubenslehre, und als Ausgangspunct für die Dogmengeſchichte, gebraucht werden müßte: es ſollte aber dieſes Beides nur ſo thun, daß es, nicht nur das eigentliche Material hinwegließe, ſondern auch überhaupt das So und Anders, das Mehr und Weniger, für die fernere Behandlung freiließe. Dieſes muß es denn auch, wie es gelungen iſt, nun um ſo mehr, je weniger es gleichmäßig, angemeſſen, vollendet, in Ausarbeitung und Darſtellung iſt; zum Theile auch, ſo nur gelingen k o n n t e: nicht allein, weil die Arbeit durch längere Zeit und unter mancherlei anderen Beſchäftigungen erfolgte; ſondern auch, weil ſich bei einem überreichen, zuſammenzudrängenden*), Stoffe, noch die vielfache Gelegenheit darbot, über vieles Einzelne der heiligen Schriften nach der Anſicht des Verf. zu ſpre-

*) Einiges durfte in dem Buche nicht übergangen, aber doch nur kurz, und faſt vorausſetzend, behandelt werden.

chen, und dieſe Gelegenheit nicht vorbeizulaſſen ſchien. Aber auch die weniger nothwendigen und zu entſchuldigenden unter den Mängeln des Buchs, mögen die Leſer, dennoch dem Verf. zu Gute halten; und ſie ſich dadurch erträglicher machen, daß ſie das Buch ganz und im Zuſammenhange leſen. Denn dadurch wird ſich, wie wir hoffen, das Unvollſtändige einzelner Erörterungen*) vervollſtändigen, vieles Schwankende beſtimmen und mancher ſcheinbare Widerſpruch ausgleichen: vielleicht wird man aber dann auch geneigt ſein, mit dem Beſſeren im Buche das Schlechtere auszugleichen und zu entſchuldigen. — In dem Wunſche, daß dieſes geſchehen möge, wurde denn auch Bedenken getragen, ein Regiſter der abgehandelten Sachen beizugeben. Dieſe Schrift ſollte nicht zum Nachſchlagen, ſondern zum Leſen, beſtimmt ſein: übrigens giebt das Inhaltsverzeichniß, welches wir vorausſchicken, hinreichend an, welcher Plan derſelben zum Grunde liege, und, was man etwa in derſelben erwarten dürfe.

Die literariſchen Nachweiſungen könnten vielleicht zu dürftig oder ungenau erſcheinen. Sie ſollten aber nur inſoweit gegeben werden, als auf die Schriften würklich im Texte Bezug genommen worden**), oder

---

*) Beſonders an vielen Stellen des allgemeinen Theiles, auf welche ſich dann Erörterungen des beſonderen zurückbeziehen.

**) Kundige Leſer werden dieſes auch an vielen Stellen finden, in welchen keine ausdrücklichen Citate gegeben worden ſind.

ſofern die Schriften uns zur Sache nöthig und nützlich geſchienen haben. Doch iſt der Verf. unendlich weit davon entfernt, durch das Uebergehen einzelner Schriften, verwerfende Vorurtheile gegen ſie andeuten zu wollen: wie von jeder vornehmen Behandlung, wie der Sache, ſo der Schriftſteller. Er erklårt vielmehr ausdrücklich, daß ihm (überhaupt, oder bei der Ausarbeitung) ſogar bedeutende Schriften entgangen ſein können; und, daß er nur, ſeine ausgeſprochenen Urtheile zu vertreten, gemeint und bereit ſei. Sind die Citate nicht literariſch genau; ſo bittet er zu erwågen, daß es für dieſe wiſſenſchaftliche Darſtellung ſo ausreichte, und es genaue Werke für die Literatur in Menge gebe, auch ſolche, welche in Aller Hånden ſind. Uebrigens iſt dieſes immer abſichtlich, und nicht aus Verſåumniß, geſchehen.

Wir fügen Nichts über einzelne Unachtſamkeiten oder Irrthümer hinzu, welche ſich in der Schrift finden mögen, und deren einige der Verf. ſelbſt ſchon bemerkt hat. Er wird niemals aufhören, dieſes Gebiet der theologiſchen Wiſſenſchaft mit beſonderem Fleiße zu durchforſchen; und er glaubt, verſprechen zu können, daß, wenn es die Begünſtigung des Publicum möglich machen ſollte, das Buch noch einmal zu bearbeiten, es gereinigt und vervollkommnet aus ſeinen Hånden hervorgehen ſolle. Einſtweilen möge man zu vielem Einzelnen, was hier nur angedeutet, oder gelegentlich erwåhnt werden konnte, weitere Ausführung und

Begründung in beſonderen Abhandlungen erwarten: für welche es nicht an Gelegenheit fehlen wird, und deren freundliche Aufnahme wir ebenſo wünſchen, wie wir um ſie für dieſe Schrift ſelbſt bitten.

Jena, im März 1828.

Der Verfaſſer.

Inhaltsüberſicht.

Einleitung.

(Die Ziffern vor den einzelnen Abſchnitten bedeuten die §§.)

1. Name und Begriff der bibliſchen Theologie.
2. Hiſtoriſche Schriftauslegung, als Grundlage der b. Th. — Die anderen Methoden der Schriftauslegung.
3. Literatur der b. Th., nach den verſchiedenen Bedeutungen des Namens.
4. Begriff der allgemeinen und der beſonderen b. Th.

Erſter Theil.

Allgemeine bibliſche Theologie.

1. Das A. und N. T., zuverläſſige Urkunden für die Moſaiſche und die chriſtliche Religion. Insbeſondere gegen die Annahme von Geheimlehren und geheimen Planen im Moſaismus und dem Urchriſtenthume.
2. Ueber heilige Bücher im Alterthum überhaupt; und, in welchem Sinne das A. und N. T., heilige Schrift ſei.
3. Geſchichtliches über die Auffaſſung der Moſaiſchen Religion und ihres Verhältniſſes zur patriarchaliſchen. Von der patriarchaliſchen Rel. ſelbſt.
4. Unabhängigkeit jener Auffaſſung, von der Kritik der Schriften und der Geſchichte des Moſes.
5. Weſen und Bedeutung der Moſaiſchen Religion.

6. Das Chriſtenthum gegründet auf die Moſ. Religionsanſtalt, und ihre Vollendung. Ueber das Prophetenthum des A. T.

7. Weſen und Bedeutung des Chriſtenthums. Dabei, über den Plan Jeſu, und über Urchriſtenthum.

8. Ueber die Vergleichungen der bibliſchen Religionen mit anderen des Alterthums.

9 Gegen die Ableitung des Moſaismus aus anderen morgenländiſchen Religionen.

10. Gegen die des Chriſtenthums aus Religionen und Myſterien der alten Welt.

11. Charakteriſtik der Schriften A. T. in Hinſicht auf ihre Religionsbegriffe, nach verſchiedenen Claſſen.

12. Charakteriſtik der einzelnen Schriftſteller A. T., und über die Einheit des Sinnes im A. T.

13. Allgemeine Charakteriſtik der Schriften N. T., und von ihrer Uebereinſtimmung im Weſentlichen.

14. 15. Charakteriſtik der einzelnen Schriftſteller N. T., beſonders Johannes und Paulus.

15 a. Die Schriften und Lehren des jüd. Alterthums, welche neben dem A. T. in der allgemeinen bibl. Theologie darzuſtellen ſind.

16. Sinn und Lehrinhalt der Apokryphen A. T. (Perſonification der göttlichen Weisheit — über fremde Philoſopheme in jenen Schriften.)

17. Helleniſtiſches und alexandriniſches Judenthum. — Joſephus, Philo, alex. Ueberſetzung des A. T.

18. Samaritaniſche Theologie, aus alten und den neuentdeckten Quellen.

19. Das ſpätere Judenthum überhaupt.

20. Das paläſtinenſiſche Judenthum in dem Zeitalter des Urchriſtenthums. — Pſeudepigrapha A. T., judaiſirende Apokryphen N. T.

21. Philoſophiſches Judenthum: Kabbala; verglichen mit den Johannesjüngern.

Zweiter Theil.

Specielle bibliſche Theologie.

22. Inhalt des ſpeciellen Theiles.
23. Die Begriffe A. und N. T. vom Reiche Gottes und von Kindern Gottes, als Grundbegriffe der beiden Religionsanſtalten.

Erſter Abſchnitt.

Die bibliſche Lehre von Gott.

24. Die bibl. Namen für Gottheit überhaupt, und für den wahren Gott.
25. Von den ſinnlichen Schilderungen und den Erſcheinungen Gottes im A. und N. T., neben den Darſtellungen der göttlichen Ueberweltlichkeit und Unbegreiflichkeit.
26. Die Anthropomorphismen des A. T. — Höhere Behandlung der Lehre von den göttlichen Attributen, im N., als im A. T. — Vatername Gottes, in beiden.
27. Ob und welche Beweiſe für das Daſein Gottes, im A. und N. T. gefunden werden?
28. Lehre von der Einheit Gottes: im A. T. mehr politiſch, im N. mehr moraliſch, vorgetragen.
29. Eigenſchaften des göttlichen Lebens: Ewigkeit, Macht, Allgegenwart.
30. Eigenſchaften des göttlichen Wiſſens: Geiſtigkeit — Wiſſen, Weisheit.
31. Eigenſchaften des göttlichen Wollens: Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte, Beſtändigkeit. — Göttliches Weſen.
32. Offenbarungsbegriffe des A. und N. T. — Der heil. Geiſt. — Die chriſtliche Anſicht vom Vernunftgebrauche.
33. Inſpiration: Wort und Sache im A. und N. T.
34. Begriff der Wunder in den bibl. Lehren und Geſchichten. Wundererklärungen.
35. Zweck und Bedeutung der Weiſſagungen, bei den Iſraeliten und im N. T.

36. Drei Werke Gottes, auch in der Schrift beſchrieben. Der Pantheismus keine Schriftlehre. Bibliſche Schöpfungslehre.
37. Die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte, und ihre verſchiedene Behandlung.
38. Erhaltung und Regierung der Welt. — Göttliche Nöthigung — Prädeſtination, im A. T. und bei Paulus.
39. Die Engellehren der Schrift, und ihr Grund und Urſprung.
40. Dämonen- und Satanslehren in der Schrift. Kein Dogma von Engeln und Dämonen im A. und N. T.
41. Die bibliſche Lehre von Vater, Sohn und Geiſt; im A. T. nicht dargelegt, und nicht darlegbar. Ihr Verhältniß zur kirchlichen und ſpeculativen Trinitätslehre. — Geiſt Gottes, und über ſeine Perſonification.
42. Bedeutung der Lehre von V. S. und G. im Evangelium.

Zweiter Abſchnitt.

Die bibliſche Lehre von dem Menſchen.

43. Ueber die Natur des Menſchen keine Theorie'n in der Schrift: nur die geltenden Volksbegriffe, mit würdigem Sinne, wiedergegeben.
44. Menſchenwürde, im A. T. mehr nur in äußerlicher Beziehung (Gottes Bild dort, und im N. T.); Unſterblichkeit im vollen Sinne im A. T. nicht gelehrt. Schattenreich. — Keine Todtenerweckung im A. T., außer B. Daniel.
45. Die Unſterblichkeitsidee durch das Evangelium entwickelt. Jüdiſche Formeln von den Zuſtänden nach dem Tode, im N. T. allgemein, unbeſtimmt wiedergebraucht.
46. Die Geſchichte der Geneſis vom Urzuſtande der Menſchen und vom Falle. Ihre Deutungen.
47. Anwendung jener Geſchichte, in den Schriften der Apoſtel. Der Tod, als Folge des Sündenfalles und der Sünde.
48. Kein angeborenes, ſittliches Verderben, im A. und N. T. Wahrer Sinn der, für jenes gebrauchten, Stellen, und Ausſprüche von entgegenſtehendem Sinne. — Die jüdiſche Lehre

vom erſten und zweiten Adam, und ihre bedeutſame Anwendung in den Pauliniſchen Schriften.

Dritter Abſchnitt.

Die bibliſche Lehre vom Heile der Menſchen.

49. Urſprung, Sinn und Verſchiedenheit der meſſianiſchen Erwartung unter den Iſraeliten. Ueberſicht der meſſianiſchen Stellen A. T.

50. Darſtellung Jeſu, als des Meſſias, im Evangelium. Meſſiasnamen im N. T. Erweiterung und Veredelung dieſes Begriffes durch die Apoſtel. Keine höhere Natur des Meſſias und kein Zwiſchenweſen zwiſchen Gott und Welt, im A. T.

51. Die höhere Chriſtologie der Apoſtel, nach ihrem Sinn und Grunde. Immer vereinbar und immer von ihnen zuſammengedacht mit entſchiedenem, klaren Monotheismus. Kritik der dogmatiſchen Beweisſtellen für die Gottheit Chriſti. — Die ſogenannten beiden Zuſtände Chriſti.

52. Idee der Apoſtel von der Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto. Erhabenheit und Erfolge in ſeinem irdiſchen Leben — ſeine Auferſtehung, Würkung im Schattenreiche, Himmelfahrt; nach den mannichfachen Darſtellungen der apoſt. Schriften.

53. Das Werk Jeſu. In den prophetiſchen Darſtellungen der meſſianiſchen Zeit gehen ihr Sündenvergebung und Mittheilung des Geiſtes voran: ſo auch bei den Apoſteln. Der Endzweck des Werkes Chriſti immer: das göttliche Reich. — Uebereinſtimmend hiermit Johannes d. Täufer. Zweck und Lehren deſſelben im N. T.

54. Mannichfache Darſtellungen des N. T. von Bedeutung und Kraft des Todes Jeſu. In welchem Sinne er verſöhnend heiße? Stellvertretung Jeſu. — Ob es im A. T. und jüdiſche Lehren vom Tode des Meſſias, und einem Verſöhnungstode deſſelben insbeſondere, gebe?

55. Die Geiſtesmittheilung wird von den Apoſteln, vornehmlich an die chriſtliche Taufe geknüpft. Die Ausſprüche des N. T. von dieſer, ihrer Bedeutung und Kraft. Das Abendmahl, zur ausſchließlichen Erinnerung an den Tod Jeſu geſtiftet. Die Einſetzungsworte. — Taufe und Abendmahl, die einzigen bleibenden Gebräuche des Chriſtenthums.

56. Der Glaube, als das Organ für die Theilnahme an der chriſtlichen Sache und ihren Segnungen, in der Schrift dargeſtellt. — Die verſchiedenen Begriffe vom Glauben im N. T., und ihr allgemeiner Charakter. Glaube und chriſtliche Tugend; Rechtfertigung: Glaube und Geiſt.

57. Zwiefache Anwendung der jüdiſchen Meinungen und Bilder von der Erſcheinung des Meſſias, in den apoſtoliſchen Darſtellungen der Rückkehr Jeſu. Eine von ihnen iſt die kirchliche Lehre von den letzten Dingen. Die Stellen des N. T. von meſſianiſcher Todtenerweckung, von Weltgericht, tauſendjährigem Reiche, Weltuntergang und Wiederbringung aller Dinge.

Einleitung
in die
bibliſche Theologie.

1.

Die bibliſche Theologie (uneigentlich auch bibliſche Dogmatik genannt) ſoll die Idee'n und Lehren der Schriftſteller A. u. N. T. von Gott und Menſchenbeſtimmung, nach dem Verhältniſſe der Schriftſteller zu einander, in ihrer inneren Entwickelung und ihrem Zuſammenhange, darſtellen.

Wie dieſe theologiſche Wiſſenſchaft der neuen Zeit überhaupt angehört, ſo hatte auch ihre Bezeichnung, und die Verſchiedenheit derſelben, in dem Sprachgebrauche der neueren Theologie ihren Grund.

Man hat die bibliſche Theologie, auch bibliſche Dogmatik genannt, wahrſcheinlich, weil man jenen, den gebräuchlichen, Namen paſſender fand für eine einfach-praktiſche Behandlung der Glaubenslehre, wie man ſie hier nicht im Sinne hatte; oder, weil man in dem Namen, Dogmatik, ſchon den Begriff des Verſchiedenartigen, Wechſelnden, kurz des Menſchlichen, fand, welchen man (doch, wie wir

ſehen werden, einſeitig) in dem Stoffe dieſer Wiſſenſchaft vorausſetzte, und bei ihrer Behandlung vornehmlich im Auge hatte. Nehmen wir indeſſen den Namen, Dogmatik, nach dem eigentlichen Begriffe; ſo müſſen wir Bedenken tragen, ihn für Darſtellungen zu gebrauchen, welche weder in der Form einer ſpeculativen Wiſſenſchaft gegeben werden können, noch ſich auf Dogmen, in der kirchlichen Bedeutung, beziehen. Und doch würken Namen der Wiſſenſchaften, ſo ſehr, theils auf die Entwickelung, theils auf die Auffaſſung derſelben, ein.

Die bibliſche Theologie iſt zwar geſchichtlich ein Erzeugniß, oder auch ein Reſultat, der neueren Zeit; allein ſie iſt an ſich einer geſunden, klaren, kirchlichen Anſicht ſo wenig fremd, oder feind, daß ſie auch in früherer Zeit wohl hätte entſtehen können, und Andeutungen zu ihr würklich in dieſer immerfort gefunden werden. Wenn aber der falſche Eifer einer theologiſchen Partei, oder die Römiſche Kirche noch neuerlich in ihren öffentlichen Aeußerungen *), die bibliſchen Theologen verurtheilen; ſo liegen Misverſtändniſſe in dem Namen, oder in der Sache ſelbſt, zum Grunde. Denn ſelbſt bei einer Inſpirationslehre, wie ſie die Kirche annimmt (freilich aber nicht bei den heidniſch-Alexandriniſchen Vorſtellungen von der Inſpiration, welche in der Kirche neben der eigentlichen Lehre fortgewürkt haben) muß doch der hiſtoriſche Sinn der heiligen Schriften, und die menſchliche Perſönlichkeit der Schriftſteller, anerkannt werden; und der Geiſt dieſer Schriften immer mehr bedeuten, als der Buchſtabe.

Es hat es aber eben die bibliſche Theologie, theils zur Begründung der kirchlichen Glaubenslehre, theils als mit einem ſelbſtändigen, würdigen Gegenſtande, hiermit zu thun: die Standpuncte, die Methoden, die Lehren und Formen der bibliſchen Schriftſteller oder der Claſſen und Perioden

*) Encykl. Schreiben Leo XII., vom 3. Mai 1824. U. A.

derſelben, darzulegen, wie ſie neben einander vorliegen; dann aber bei den Einzelnen die allgemeine Anſicht und die Lehre zu entwickeln, und, wie ſich dieſe zu ihrer Perſönlichkeit und ihren Verhältniſſen verhalten möge, und, wenn dieſes nachgewieſen werden könnte, das Fortſchreiten und die Veränderungen an jenen Principien und Lehren: endlich aber auch die allgemeine Gemeinſchaft darzuſtellen, in welcher dieſe Schriftſteller durch die iſraelitiſche Anſtalt und Religion, und durch das Evangelium, mit einander geſtanden haben.

Die bibliſche Theologie ſoll, ihrem Begriffe nach, ſo unabhängig als unbefangen ſein, indem ſie, über das Angenommene und kirchlich Beſtimmte hinaus, die eigentliche Beſchaffenheit und Lehre der heiligen Schriften unterſucht: und dieſes iſt es denn auch, was ſie ganz unter die proteſtantiſchen Principien (Schriftforſchung und Ueberzeugung) ſtellt. Sie ſoll aber auch ebenſowenig durch die neueren Zeitmeinungen befangen ſein: durch die, welche überall bei jenen Verfaſſern nur Verſchiedenheiten und Widerſprüche gefunden hat, da es doch auch eine Einheit des Geiſtes und der Sache bei ihnen giebt; und durch diejenige, welche bei den Einzelnen immer gerade Syſteme im Sinne der Alten und der Philoſophen geſucht hat, da man bei ihnen doch mehr nur eine Geſammtanſchauung der religiöſen Angelegenheiten erwarten darf, mit welcher ein Wechſel von Begriffen, und eine zufällige Gedankenentwickelung ſehr wohl beſtehen konnte, zum Theile auch nothwendig beſtand. Durch die mancherlei Vorurtheile endlich nicht, welche bei der Würdigung der Moſaiſchen und der chriſtlichen Religion, verſchieden in verſchiedenen Zeiten, Statt gehabt haben.

Als ſelbſtändige, geſchichtliche Wiſſenſchaft in der Theologie, leitet die bibliſche Theologie, die Dogmengeſchichte ein; wie es denn auch dem Geiſte nach verwandte Disciplinen ſind. Es iſt dann ein, ſo anziehender als wichtiger, Gegenſtand der Unterſuchung: wie die Kirche, welche durch

den Geiſt der heiligen Schrift begründet, und in der religiöſen und ſittlichen Einheit derſelben zuſammengehalten iſt, in den Dogmen ſich meiſtens gerade nur an die zufälligen Formen der Schrift gehalten habe; wie aber dennoch das Verwirrende und Verderbliche, welches ſich in Dogma und Verfaſſung, in ihrer Geſammtheit und in den einzelnen Parteien, dargeſtellt hat, immer nicht von dorther gekommen ſei, ſondern aus entlegenen Quellen oder aus inneren Entſtellungen der Kirche, wenn man ſich dann auch auf Schriftſtellen dabei berufen hat.

2.

Die Idee und die Ausführung der bibliſchen Theologie hängt mit der der **hiſtoriſchen Schriftauslegung** weſentlich zuſammen, und ſie ſind beide daher auch neuerlich zugleich mit einander entwickelt worden. Es ſind die meiſten anderen, ſogenannten Methoden der Auslegung, ſogar der bibliſchen Theologie oder ihrer Idee entgegengeſetzt worden.

Schriftauslegung und chriſtliche Glaubenslehre ſtanden immer in einem wechſelſeitigen Verhältniſſe zueinander; und beide waren gebunden, ſo lange der Glaubenszwang und der Buchſtabenglaube herrſchte. Es iſt ſchwer zu ſagen, welches von beiden ſich zuerſt geregt habe, das Verlangen nach den reinbibliſchen Lehren oder die freie Schriftauslegung; und die anderweite (hiſtoriſch-philologiſche) Ausbildung, begründete und förderte dieſe nur, während ſie ſelbſt eigentlich aus der Geiſtesfreiheit hervorging. Aber am nächſten ſtanden ſich natürlich die Schriftauslegung und diejenige Glaubenslehre, welche unmittelbar auf die Lehren der **Schrift** gerichtet war. Die **hiſtoriſche** Auslegung, welche ſich in der neueren, theologiſchen Literatur mit der

bibliſchen Theologie gleich entwickelt hat, war ſogar hin und wieder Eines und Daſſelbe mit dieſer.

Semler entwickelte bekanntlich zuerſt ihre Grundſätze in dieſem Sinne (*Vorbereitung zur theologiſchen Hermeneutik*. 1760 ff. IV. Apparatus ad liberaliorem N. T. interpr. 1767. V. T. 73. *Neuer Verſuch, die gemeinnütz. Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern*. 87.) *Keil* führte dieſe Begriffe aus (de hist. LL. SS. interpr. 788. und Opuscc. N. II.; und die Gegenbemerkungen gegen *Stäudlin* u. A., N. XIII.) und wir haben hier nicht die Literatur dieſer Sache weiter auszuführen. Die Misbräuche (angenommenen oder würklichen), von denen der Widerſpruch gegen dieſe Auslegung meiſtens ausgegangen iſt, berührten zum Theile auch die bibliſche Theologie, zum Theile lagen ſie aber auf dem Gebiete der kirchlichen Glaubenslehre. *Jenes*, wenn die *hiſtoriſche* Methode, die heiligen Schriftſteller durchaus in einem abhängigen Verhältniſſe und in geiſtiger Dürftigkeit vorausſetzen zu müſſen, meinte; die des N. T. alſo nur aus dem (übrigens, wie wir ſehen werden, nicht einmal hiſtoriſch darſtellbaren) Judenthume jener Zeit erklärte, ohne den perſönlichen, den religiöſen, den, vom chriſtlichen Geiſte ergriffenen, Charakter der Männer zu beachten. *Dieſes*, wenn ſie die Weiſe bezeichnete, jene Schriften für die Glaubenslehre oder für die Kirche *anzuwenden*, ſo nämlich, daß das, für zufällig oder fremdartig Geachtete, dabei ſogleich hinweggelaſſen würde *).

Die hiſtoriſche Schriftauslegung hat in dem Sinne die entſchiedenſte Bedeutung für die bibliſche Theologie, als ſie die Anſichten und Methoden beſeitigt, nach welchen jenen Schriftſtellern ein blos möglicher, oder ein, anderwärtsher vorausgeſetzter, Sinn beigelegt wird; und nicht nur Sprachgebrauch, ſondern auch Denkart und Geſinnung, der Zeit

*) Vgl. *Storr*: de sensu historico. 778.

und jener Männer, nach ihrer ganzen Perſönlichkeit, im Auge hat *).

2. Die anderen Methoden der Schriftauslegung außer der hiſtoriſchen (wir wollen die grammatiſche in dieſe mit einrechnen) ſtehen dagegen im Gegenſatze gegen das Weſen, und gegen die Idee der bibliſchen Theologie: wenn ſich auch in einigen, welche ſich der kirchlichen entgegengeſtellt haben, bisweilen Anſichten von dieſer hineingerettet haben mögen, oder diejenigen, welche dem Misbrauche der hiſtoriſchen Interpretation widerſprechen ſollten, mit der bibliſchen Theologie leicht zuſammenwürken können. Aber die dogmatiſch-kirchliche, die allegoriſche im eigentlichen Sinne, und die moraliſche (welche ſich vor jener nur durch die Offenheit, mit der ſie ihren Rationalismus behauptet, vortheilhaft auszeichnet) ſind auf keine Weiſe mit ihr vereinbar: von der nur erbaulichen zu ſchweigen.

In der, zuletzt bezeichneten, Hinſicht dagegen, als Reactionen gegen den Misbrauch der hiſtoriſchen Interpretation, kann das, wenn auch mit Vorſicht und Unterſchied, für die bibliſche Theologie gebraucht werden, was man neuerlich den tieferen Schriftſinn genannt hat, oder in ähnlicher Art bezeichnet **): auch, auf gleiche Weiſe, die ſogenannte panharmoniſche Interpretation ***). Denn es ſollten dieſe Anſichten und Methoden auf das Tiefere in dem Denken und Sprechen jener Schriftſteller, und auf die höhere Einheit in ihren Schriften, hindeuten oder ſie darlegen: und dieſes

*) Bretſchneider: die hiſtoriſch-dogmatiſche Auslegung des N. T., nach ihren Principien, Quellen und Hülfsmitteln dargeſtellt. 806. Stein, über den Begriff und oberſten Grundſatz der hiſt. Interpr. 815.

**) Olshauſen: ein Wort über tieferen Schriftſinn. 1824. Derſ. über die bibl. Schriftauslegung. 1825. Rud. Stier: Andeutungen für gläubiges Schriftverſtändniß. 824.

***) Germar: die panharmoniſche Schriftauslegung. 1821. (Die altkirchliche analogia fidei der Proteſtanten).

liegt ſo gut, wie die vielfachen Unterſchiede und das Zufällige, in der Idee und Abſicht der bibliſchen Theologie.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß was man ſonſt noch als Methoden der Schriftauslegung bezeichnet hat, die pſychologiſche, religiöſe u. a., ſich von der grammatiſch-hiſtoriſchen gar nicht unterſcheiden. Das Princip aller dieſer war immer, daß man die Schrift auslegen ſolle, wie ein menſchliches Buch: ohne nämlich im Voraus eine Lehre in den Gedanken zu faſſen, welche ſie haben ausſprechen müſſen; ohne, ſowohl eine übernatürliche Einheit, als einen fortlaufenden Doppelſinn durch die göttliche Eingebung, anzunehmen: und ſo, daß man immer die hiſtoriſche Perſönlichkeit der Schriftſteller im Auge behalte. Und dieſes ſind auf gleiche Weiſe Principien der bibliſchen Theologie.

3.

Der Name der bibliſchen Theologie bedeutete vormals Verſchiedenes, immer aber etwas Anderes, als, was neuerlich, aus freiſinniger und gründlicher Forſchung, unter demſelben ſich ausgebildet hat. Zu dieſer, der bibliſchen Theologie im eigentlichen Sinne, gab es früher nur einzelne Andeutungen und Beſtrebungen; und mit ihr hängen einige andere Disciplinen in der Theologie neuerer Zeit zuſammen.

Es iſt von der Idee der bibl. Theol. ſchon 1. geſprochen worden. Hier zunächſt von dem Namen der Wiſſenſchaft und von ihrer Literatur.

1. Theologia biblica findet ſich ſeit dem Ablaufe des 17. Jahrhundertes erwähnt; aber vor und außer dem Begriffe, welchen wir hier zum Grunde legen und ausführen, in vierfacher Bedeutung.

a. Die Erklärung der Beweisſtellen der Schrift, um ihren Gebrauch in der kirchlichen Dogmatik zu begründen und

zu beſtimmen. *Seb. Schmidii* collegium biblicum prius — posterius. Straßb. 1671. 689. ed. 3. (A. und N. T.). *) *C. E. Weiſsmann.* institt. theologiae exegetico-dogmaticae. 739. Aus neuerer Zeit dann die bekannten Werke: Zachariä, bibliſche Theologie, oder Unterſuchung des bibliſchen Grundes der vornehmſten Lehren — fortgeſ. von Vollborth. 774—86. V. (Erſten 4 Theile 3. A.) Hufnagel, bibliſche Theologie. 785. 89. 91. II. Semler: hiſt. und krit. Sammlungen über d. ſogg. Beweisſtellen in der Dogmatik. 764 ff. II. (Exeget. Handb. für die bibliſchen Beweisſtellen in der Dogmatik. 795. I. 802. II. 1.).

Die Behandlung der Beweisſtellen (dicta classica) als ſolcher, unterſcheidet ſich nicht von dieſer bibl. Th., als ſofern ſie etwa mehr für den unmittelbaren Gebrauch eingerichtet zu werden pflegte **). Neuerdings nahm ſie die Stelle von ihr ein, da dieſer Name eine andere Bedeutung erhalten hatte. Die Topik der heiligen Schrift, wie man es, ſeit Teller beſonders (obwohl ſchon im 16. Jahrhundert) nannte, deutete voraus auch auf die bibliſche Theologie in unſerem Sinne hin ***).

b. Bibliſche Theologie hat man auch die populäre Theologie, im Gegenſatze zu der der Schulen (akroamatiſche — ſcholaſtiſche) genannt. Sie iſt dann Eines mit der praktiſchen, wie mit der populären, Theologie, geweſen. C. F. Bahrdt, Verſuch eines bibliſchen Syſtemes der Dogmatik. 784. 2. A. II. Auch Storr, theol. chr., e solis S. L. repetitae, pars theoretica. 793. (D. von Flatt. 2 A. I. 1813). Und die Schriftſteller zur praktiſchen Theologie.

---

*) *Io. H. Maii* theol. prophetica. 1710. *Ei.* synopsis th. ex meris verbis Christi. 707. Andere ſ. Walch. bibl. th. IV. 845 ff.

**) *E. L. Vriemoet* ad dicta class. th. dogm. V. T. selecta annotatt. 743. III. G. L. Bauer dicta classica V. T. notis perp. ill. 798 s. II.

***) *G. A. Teller.* topice Scripturae. 1761. Opuscc. 73 ss.

c. Es heißt ſo auch die einfache, urchriſtliche, Glaubenslehre, im Gegenſatze zu den Erweiterungen und Entſtellungen der Kirche. So bekanntlich ſchon im Mittelalter. — *Büsching*. epit. th. chr., e solis S. S. concinnatae. 756. 757. Deſſ. Gedanken, von der Beſchaffenheit und dem Vorzuge der bibl. dogm. Theol. vor der ſcholaſtiſchen. 758. (Vergl. ſ. Lebensbeſchr. 276). Neben dieſem: C. A. Cruſius Vorſt. von dem eigentlichen und ſchriftmäß. Plane des Reiches Gottes. 768. Gruner, prakt. Einleit. in die Religion der heil. Schrift. 773. Vornehmlich C. F. Böhme, die Rel. J. C. aus den Urkunden. 1826. 2. A.

d. Beſonders in dem Namen der bibliſchen Theologen, findet ſich auch der Begriff vor: unter göttlicher Auctorität gegebener, oder, eigentlich chriſtlicher Glaubenslehre, im Gegenſatze der bloßen Vernunfttheologie.

2. Der Name der bibliſchen Theologie erhielt denn aber neuerdings einen anderen Begriff, den im Eingange bezeichneten. Er ſollte die rein-geſchichtliche Entwickelung der bibl. Idee'n, im Gegenſatze zu dem Schriftgebrauche in Kirche und Dogmatik, darſtellen. Man darf alſo (da dieſer Bedeutung ein würklich anderer Begriff zum Grunde liegt) nicht dieſelbe nur, als eine andere Methode der bibl. Th., etwa die analytiſche, der ſynthetiſchen gegenüber, bezeichnen. Die Semler'ſchen Schriften hatten auch hierauf aufmerkſam gemacht. Vrgl. *Keil*. de interpr. hist. p. 96. (Opuscc.) *Gabler*. de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque utriusque finibus. 787. *C. C. E. Schmid*. de theologia biblica. 788. II. Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der bibl. Th. des N. T., Analekten von Keil und Tzſchirner, III. 151 ff. Schirmer, die bibl. Dogmatik in ihrer Stellung und ihrem Verhältniſſe zu dem Ganzen der Theologie. 820.

Das Werk von Ammon gehört hierher: (Entwurf einer rein bibliſchen Theologie 1792.) Bibliſche Theologie. 801. III. 2. A., wiewohl es ſelbſt, in der Erklärung, wel-

che ihm voranſteht, ſich noch jener früheren Art beizählen will. Dann die von G. L. Bauer: breviarium theol. biblicae. 803. Theologie des A. T. 796. Beilagen 801. Theol. N. T. 800 ff. IV. — Kaiſer's Werk: die bibliſche Theologie, oder Judaismus und Chriſtianismus — 813. I. (1814 ff. praktiſche Theologie. II. Cultus. III. Bibl. Moral. IV. Aeſthetik.) faßte den Begriff der Wiſſenſchaft tiefer, und führte ſie reicher aus: und wird, was auch immer der Inhalt, in Beziehung auf den Verf., und an ſich, bedeuten möge, ſo immer wichtig bleiben. In dieſer Erweiterung iſt die bibliſche Theologie auch von W. M. L. de Wette behandelt worden: Bibliſche Dogmatik A. und N. T., oder kritiſche Darſtellung des Hebraismus, des Judenthums und Urchriſtenthums. 813. 818. 2. A. (Coſſius bibliſche Theologie des N. T. 825.) *).

Die Schriften über einzelne Theile der Wiſſenſchaft und einzelne Bücher und Stellen der Schrift, ſo wie über die beiden Religionen, und ihr Verhältniß zur alten Welt und ihren Heiligthümern, ſind bei den einzelnen Stellen dieſer Darſtellungen, wo ſie hin gehören, zu erwähnen. Sie ſind das Bedeutendſte in der Literatur unſerer Wiſſenſchaft. Vieles iſt auch zur bibliſchen Theologie überhaupt, ausgeführt von G. C. R. Matthäi: der Religionsglaube der Apoſtel Jeſu — 826. I.

3. Vorarbeiten und Andeutungen zu dieſer bibliſchen Theologie, gab es, ſeitdem die Schriftauslegung freier und die Glaubenslehre gründlicher geworden war. Selbſt in den Schriften der Juden (z. B. M. Maimonides, More Nevochim) und der alten chriſtlichen Lehrer (der Antiochener z. B.) giebt es Hinweiſungen auf eine ſolche Be-

---

*) Außerdem gehören noch her: E. G. Lange: exegetiſche Verſuche über einige bibl. Worte und Redensarten. 770. VI. Stücke. W. A. Teller: Wörterb. des N. T. 6. A. 1805. G. H. Lang: zur Beförd. des nützlichen Gebrauches des Tell. W. d. N. T. 78 ff. IV.)

handlung der Schriftlehre *). Auch das Princip derſelben wurde häufig beſonders dargeſtellt; doch richtete man ſich neuerlich auch hierbei mehr auf das Verſchiedenartige, Widerſprechende, Allmälige in dieſen Schriften, als auf ihr Gemeinſames, und die tieferliegende Einheit. (Thurn) Sammlung abweichender Vorſtellungen der N. T.lichen Schriftſteller über einen und denſelben Gegenſtand. 803. II. — Aber in dem Sinne, daß die bibliſche Theologie überhaupt das Genauere und Tiefere in der Schrift, in Beziehung auf die Glaubenslehre, ſucht; hat ſie in den Arbeiten der Theologen des 17. und 18. Jahrhundertes, ſehr reiche Vorarbeiten. (Außer den Commentatoren, beſonders die Obſervationen von C. Vitringa, A. Pfeiffer, S. Deyling, Beauſobre u. A.)

Es ſind aber andere Namen theologiſcher Disciplinen neuerlich in den Gebrauch gekommen, welche theils der Idee der bibliſchen Theologie verwandt, theils von ihr abgeleitet ſind. Die praktiſche Einleitung in die Schrift iſt eine ſolche. (Berger's pr. E. in das A. T. 799. III. IV. von Auguſti, bis 1804. Deſſ. mor. Einl. i. d. N. T. 797 ff. IV. Wahl und Stäudlin pr. Einl. in d. A. und N. T.) — Auch gehört hierher die, neuerlich ſogenannte, Mythologie des A. und N. T. Denn, wenn man auch bei dieſer ſich vorzugsweis auf den erzählenden Theil der Schrift gerichtet hat, und Methode und Geiſt derſelben in den gewöhnlichen Darſtellungen mehr eine Uebertreibung der Principien von der bibliſchen Theologie genannt werden mag: ſo waren es doch eben dieſe Principien rein-geſchichtlicher Auffaſſung, welche ſie hervorgerufen haben. Schelling, über Mythen, hiſt. Sagen, und Philoſopheme der al-

---

*) Die Darſtellungen der alten Kirche und Theologie von den Oekonomie'n A. und N. T. (*I. H. Maius:* oeconomia temporum V. — N. T.; iudiciorum divinorum sub V. — N. T. 1706 ff.) Die Einſeitigkeiten der ebionitiſch-, der gnoſtiſch- und manichäiſch Geſinnten, älteſter und mittlerer Zeit zu geſchweigen.

ten Welt: Paulus Memm. V. nr. 1. Jul. von Soden, Mythologie der Chriſtusreligion; Idee'n zu ihrer Veredelung. 800. G. L. Bauer, hebr. Mythologie des A. und N. T., mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker. 802. II. — Es wird unten in der Ausführung ſelbſt darzulegen ſein, wie dieſe Begriffe vom Mythus urſprünglich gemeint geweſen, und wie ſie anzuwenden ſeien.

4.

Die bibliſche Theologie läßt ſich am angemeſſenſten in zwei Theilen ausführen, einem allgemeinen und beſonderen. Jener hat von den Schriften, den Schriftſtellern, und den Anſtalten oder der Sache, welcher ſie angehören, in Hinſicht auf religiöſen Geiſt und Lehre zu handeln: dieſer die einzelnen Begriffe und Formen ſelbſt darzulegen, in denen ſie ſich ausgeſprochen haben.

Die bibliſche Theologie hat ſich immer auf jene beiden Hauptmomente zu richten, von denen bisher ſchon die Rede war: die Verſchiedenheit und die höhere Einheit in den heiligen Schriftſtellern darzulegen. Der allgemeine Theil ſoll den beſonderen, ſo begründen als erläutern. Dieſemnach wird er vom Verhältniſſe der Schrift zu den Lehren des alten und neuen Bundes, von dieſem ſelbſt, und von der Eigenthümlichkeit und Sinn und Lehre der Schriftſteller, handeln. Von verſchiedenen Seiten angeſehen, läßt ſich der zweite Gegenſtand, vor oder nach dem dritten darſtellen. Die Charakteriſtik der Schriftſteller wird man in zwiefacher Art, nach Claſſen und Perioden, und nach den Einzelnen, auszuführen haben. Die Eigenthümlichkeiten und das Gemeinſame der Form (Darſtellung und Lehrart) der heiligen Schriftſteller kommen in der bibliſchen Theologie nur inſofern in Betracht, als entweder mit ihnen die

Behandlung der Glaubenslehre ſelbſt zuſammenhing, oder die Auffaſſung und Beurtheilung dadurch beſtimmt wird. Noch mehr gilt dieſes von der Sprache.

Die hiſtoriſche Behandlung dieſer Gegenſtände fordert, nach dem erweiterten Geſichtskreiſe unſerer Zeit, mehr, als was ſelbſt in den neueſten Bearbeitungen der Wiſſenſchaft verſucht worden iſt; vornehmlich, um die Religionen der Schrift in ihr rechtes Verhältniß zur alten Welt zu ſetzen, und die Schriftſteller A. u. N. T. in ihrem eigentlichen Verhältniſſe zu jenen darzuſtellen.

Ueber den beſonderen Theil iſt nur das zu bemerken, daß die Anordnung der Schriftlehren, nach der gangbaren Dogmatik, nicht die angemeſſenſte für die bibliſche Theologie ſei; in welcher gerade Einiges (vor Allem die Idee vom Reiche Gottes) mehr hervortrat, was die Glaubenslehre übergangen, oder in einer Bedeutung und Richtung behandelt hat, welche der Schrift fremd iſt, und ihren Sinn zurückſtellt oder verdunkelt.

Andere Unterſuchungen gehören entweder der Wiſſenſchaft ſelbſt an (wie, wenn man von anderweiten Quellen der bibliſchen Theologie, außer der Schrift, handeln wollte); oder ſie brauchen nicht in ihr behandelt zu werden, ſondern gehören für die allgemeinen, theologiſchen Erörterungen.

Erſter Theil.

Allgemeine bibliſche Theologie.

1.

Da die bibliſche Theologie die heiligen Schriften A. und N. T., als die Urkunden der Iſraelitiſchen und chriſtlichen Religionsanſtalt anſieht, und da die nächſtfolgende Unterſuchung über dieſe Anſtalten, ſich allein auf dieſe Schriften gründet; ſo iſt es das Erſte, was die allgemeine bibliſche Theologie zu erweiſen hat: daß jene Schriften würklich und das Eigentliche der Moſ. und der chriſtl. Religion enthalten.

1. Wenn das, was hier erwieſen werden ſoll, nicht zu erweiſen wäre: ſo würde die geſammte bibliſche Theologie Bedeutung und Werth, aber der allgemeine Theil beſonders, mit welchem wir es zunächſt zu thun haben, ſeinen Sinn und Nutzen verlieren. Allein es würde nicht zu erweiſen ſein, wenn entweder die Schriften A. und N. T., nur als gelegentliche, populäre Darſtellungen angenommen werden müßten, ſo, daß das Eigentliche jener Religionen, als ein Geheimniß, daneben beſtanden hätte, oder wenn eine fortgehende Accommodation in ihnen Statt gefunden

hätte. Das Reſultat würde im Ganzen daſſelbe ſein bei beiden Anſichten: nur würde bei der zweiten mehr Abſicht im Schreiben, und weniger Syſtem in der Lehre, angenommen werden. — Es verſteht ſich von ſelbſt, daß diejenigen Meinungen nicht hierher gehören, nach denen dieſe Schriften nur, nicht als einzige Erkenntnißquellen jener Religionen genommen werden. Wir müſſen in der That, wenigſtens bei der chriſtlichen, auch die Anſtalt, wie ſie geſchichtlich gegeben iſt und beſteht, als Religionsquelle nehmen; die es auch nach der Abſicht Jeſu ſelbſt habe ſein ſollen. (Dieſes gehört zum Inhalte des folgenden §.) Allein bei dieſen, wohlverſtandenen, Meinungen, bleibt das Anſehen und die Zuverläſſigkeit der heiligen Schriften.

2. Jene, zuerſt erwähnte, Vorſtellung von einem Geheimniſſe, neben der Schriftlehre A. und N. T., iſt in zwiefachem Sinne vorhanden geweſen unter Juden und Chriſten. (Davon abgeſehen, daß man die Verfaſſer jener Schriften, entweder als Theilnehmer an jenem Geheimniſſe denken konnte, oder nicht.) Entweder hat man eine geheime Lehre, oder einen geheimen Plan gedacht, welchen die Stifter der Anſtalten gehegt hätten. — Es gehört wieder nicht hierher, was man bisweilen von dem Misbrauche jener Religionen unter ihren erſten Bekennern und Verkündigern für ſolche Geheimniſſe, gemeint hat. Es bliebe dann immer der urſprüngliche Sinn von jenen, und es hätten dieſen nur gewiſſe Plane vorgeſpiegelt, um hinter ihm, als einem einfachen, gemeinnützigen, ſich zu entwickeln und auszuführen. (Keſtner's Agape.) Doch müſſen Wohlgeſinnte hierbei immer erwägen, daß es ſchwer zu begreifen wäre, wie eine völlig lautere Sache ſo habe gemisbraucht werden können.

A. Geheime Lehre A. T. neben den Schriften. Es war dieſes bekanntlich die allgemeine Anſicht ſchon der altjüdiſchen Zeiten; in ſich verſchieden nur, je nachdem man jene mehr oder weniger entfernt annahm von der Schrift-

lehre, nach Sinn und Inhalt. Indeß verſuchte dieſe allgemeine Anſicht ſich mit der Schriftlehre, durch allegoriſche und andere Deutungen zu vereinigen. Die Anſichten der Alexandriniſchen Juden, traten in der Kabbala, geſteigert wieder hervor. Beide ſprachen von dem Geheimniſſe hinter der Volks- und Schriftlehre *).

Aber ganz außer Zuſammenhang mit den heiligen Schriften ſelbſt, und unendlich tiefer als dieſe, wurde jene Geheimlehre des Moſes und der Propheten, bei Jüdiſch-geſinnten Gnoſtikern (den Ophiten, vielleicht auch zum Theile in den Clementinen?) gedacht. Bei dieſen und den ſpäteren Anſichten gleicher Art, trat denn gewöhnlich die Meinung hervor, daß es in dem Plane des Moſes gelegen habe, Aegyptiſche Myſterien zu ſtiften. Neuerlich (Reinhold): die ebräiſchen Myſterien. 1788. — Wette (Comm. zu Pſ. 17. 73, andeutend auch bibl. Dogm. S. 91.) iſt dem Gedanken von Myſterien im Jüdiſchen Volke (ob von ſo frühem Urſprunge? unbeſtimmt gelaſſen) nicht abgeneigt. Wollten wir indeſſen auch in manchen Aeußerungen A. T. Gedanken anerkennen, welche über die Grundbegriffe des ſchriftmäßigen Moſaismus hinausgingen; ſo müſſen wir die Freiheit erwägen, welche den Iſraeliten auf dem Gebiete des religiöſen Glaubens und Meinens gelaſſen worden war, und es führt uns Nichts bei jenen, gerade auf fremde Quellen hin.

Allein es giebt andere zweideutige Anſichten dieſer Art: in welchen es unausgemacht bleibt, von wem dieſe Geheimniſſe, als das Tiefere der Volksreligion A. T., geſtiftet worden ſeien; zu denen auch die, eben erwähnte, gehören kann. So Autenrieth, über das Buch Hiob. 1823. Aber höchſt merkwürdig und beziehungsreich iſt die Art, wie man, (auch der eben Genannte, S. 41 ff.) aber ohne Zweifel auch

*) Den großen und kleinen Myſterien des Philo. Jene bedeuten die höhere Anſchauung; dieſe die reinere Lehre. De sacrif. Ab. 139. Abrah. 367. Francof., and.

unter den früheren Juden, den Melchiſedek (Gen. 14, 18—20) in dieſe Meinungen verflochten hat. Denn gewiß galt er unter Vielen von dieſen als Vorläufer und Typus des Meſſias, nicht nur, weil er als eine myſtiſche, oder weil er als eine übermenſchliche Perſon angeſehen wurde, oder als König von Salem (ſ. u. A. Wetſt. z. Gal. 4, 26): ſondern, weil man in ihm den Urheber der geiſtigen Religion dachte, welcher auch Abraham gehuldigt habe, und die durch das Moſaiſche Geſetz nur für eine Zeit unterbrochen worden ſei. Vom Abrahamitiſchen Glauben war dieſes auch die Pauliniſche Anſicht, welche weiterhin darzuſtellen iſt: vom Melchiſedek wird eine höhere Anſicht überhaupt im Briefe an die Hebräer ausgeſprochen, wie die ſpäteren Melchiſedekiten ſie für ihre Anſicht gebrauchten; vielleicht im Grunde eben die, daß Melchiſedek die eigentliche alte Offenbarung beſeſſen habe. Verſchiedene Meinungen über dieſe Perſon hatte nach Epiphanius (55, 7.) auch die rechtgläubige Kirche. (Geſchichte des Melchiſedek, unter Athanaſius Werken *).) Neuerlich hat Fichte in der „Anweiſung zum ſeligen Leben" jenes ſo ausgeführt, daß er (wodurch die Anſicht hierher gehört, und was auch vielleicht ſchon in den älteren Meinungen dieſer Art zum Grunde lag) Myſterien annahm, welche ſich von dem Melchiſedek hergeſchrieben oder bezeichnet, aber neben dem Iſraelitiſchen und Jüdiſchen Volksglauben fortwährend, als das Höhere, beſtanden hätten. Es blieb bei allem dieſen unbeſtimmt, wie der Moſaismus ſich hiezu verhalten habe.

B. Geheimer Plan des Moſes, der über den Inhalt des A. T. hinaus gelegen habe. Dieſer wurde immer, als ein politiſcher gedacht; und er bedarf hier keiner weiteren Erörterung, da dieſe Meinungen in der Apologetik behandelt zu werden pflegen. Es führt dieſe Anſicht, wie

---

*) Ausführlich im altkirchlichen Sinne *Cunaeus*, de rep. Ebrr. 371. ff. (1632). *Deyling.* Obss. SS. II. 5.

die gleiche vom N. T., immer zur vollſtändigen Verwerfung dieſer Schriften, oder auch der Religion überhaupt.

C. Geheime Lehre des Evangelium neben dem N. T. Dieſes war oft auch der beſcheidnere Ausdruck für diejenigen, welche fremdartige Meinungen an die Stelle des Evangelium ſetzen wollten; wie es im chr. Alterthume, milder von den Alexandrinern, entſchiedener von den Gnoſtikern, geſchahe. Nach ſolchen würden wir ſehr unrecht thun, wenn wir uns an die Schriften N. T., als an Urkunden des eigentlichen Evangelium, halten wollten. Anſichten dieſer Art lagen aber ganz außer der Denkart neuerer Zeiten, und zwar der von allen Parteien. Daher nur zweifelhafte Anklänge von ihnen, wie bei Ballenſtedt: Philo und Johannes. 1812. Chriſtmann: über Tradition und Schrift, Logos und Kabbala. 1825. Diejenigen ausgenommen, welche in die Umgebung Jeſu einen Myſteriengedanken hineingetragen haben, welche denn aber wieder ſelten das Weſentliche derſelben gerade in eine Lehre ſetzten, oder dieſe für ſo entfernt von der Schriftlehre hielten. Dieſe ſind viele geweſen; jedoch meiſtens nicht in Schriften für die Oeffentlichkeit. Doch ſ. die Allgegenwart Gottes. 1817. und 2. Theil: Eleuſis. 1819. Hierher gehört auch die, unten zu erwähnende, Vorſtellung vom eſſenſchen Urſprunge des Chriſtenthums.

D. Geheime Plane, welche ſich hinter dem Evangelium verborgen gehalten haben; unentſchieden, ob, wann und wie ſie dann hervorgetreten ſeien. Die alte Fabel, welche die Meinungen und Schriften de tribus impostoribus, die geheimen und natürlichen Geſchichten Jeſu u. ſ. w. angeſprochen oder dargelegt haben.

Das Gegentheil von allen dieſen Meinungen erweiſt ſich durch die bibliſche Theologie ſelbſt, indem dieſe das zuſammenhängende, vollſtändige, durch die Geſchichte (die innere und äußere, des Iſraelitiſchen Volkes, der urſprünglichen, chriſtlichen Kirche) beſtätigte Ganze jener Religionen

und Anſtalten, ſowie ſie in dieſen Schriften dargeſtellt werden, darlegt. Es würde überdieß die Beweisführung an denen ſein, welche jene Annahmen, ſowohl gegen den Anſchein, den die Schriften geben, als gegen die altbegründete, herrſchende Anſicht machen. Bei dem A. T. wird ſie ſchon durch die Einfachheit des Sinnes widerlegt, welcher in dem Volke herrſchte; bei dem N. T., durch die Univerſalität der Sache, welche gerade in der Beſtimmung des Evangelium lag. So iſt denn in dieſen Schriften immer das Geheime nur die Vorbereitung zu dem Oeffentlichen. (Matth. 5, 14—16. Luk. 8, 16—18. 12, 2 ff. — Mark. 4, 11 ff. vgl. mit 21 ff.) Ueber die Unmündigen und die Vollkommenen (1 Kor. 2, 6. Hebr. 5, 11 ff. 6. *)) bedarf es keiner Auseinanderſetzung, daß ſie nicht hierher gehören. — Wir wollen es nicht ausführen, daß die, hier verworfenen, Vorſtellungen gewöhnlich etwas Anderes im Grunde gehabt haben, und, daß ſie unzuberechnen weit führen würden.

3. Die andere, oben erwähnte, Meinung liegt ſchon mehr auf dem Gebiete der eigentlichen Glaubenslehre: die, daß in jenen Schriften eine fortgehende Accommodation anzunehmen ſei. Dieſe Anſicht iſt aber mehr den Worten nach, als in der That, ſo allgemein von den heiligen Schriften gefaßt worden. Dann würden uns auch die Mittel abgehen, die Accommodation ſowohl, als die eigentliche Meinung und Lehre, in den Schriften zu erkennen; und dieſe Anſicht müßte zuletzt zur Verwerfung der Schriften, ihrer Authentie nach, führen. (So beim Spinoza. Vgl. J. G. Wachter: Spinozismus im Judenthum. 1699.) Man kann die Anbequemung nur in einzelnen Darſtellungen der Schrift, und hier mehr, als einen Nachhall der in der lebendigen Lehre, anerkennen: eben deswegen nirgends im A. T., und im N. T. mehr als eine unabſichtliche, wie

---

*) Dav. Schulz Meinung über dieſe Vollkommenen (Einl. z. Br. a. d. H. 67 ff.) geht blos jenen Brief an.

neuere Theologen ſie (obſchon nicht ganz eigentlich) genannt haben. Es konnte neben dem lebendigen Bewußtſein vom Weſentlichen des Evangelium, Manches theils aus allgemeinen Volks- und Zeitmeinungen, theils aus dem, was beſondere Verhältniſſe und Vorurtheile in die Seele gelegt hatten, jetzt gerade für gleich bedeutend oder doch für annehmbar, gehalten werden von den Apoſteln, was es nicht war, und was ihnen eine andere Zeit oder andere Anläſſe wieder aus der Seele brachten, oder zurückſtellten, oder anderem Aehnlichen gleichſetzten. Es hat die bibliſche Theologie dergleichen Vieles darzuſtellen; und in den Principien, welche ſie über die Religionen A. und N. T. aufſtellt, liegen dann die Gründe und Normen für die Trennung ſolcher Accommodationen und des Weſentlichen jener Lehren.

Uebrigens war der Lehrerſtyl unter den Juden im Zeitalter Jeſu, und auch in den Evangelien, weit mehr dafür, Volksmeinungen, als Allegorie höherer Begriffe zu gebrauchen, als ſie bedeutungslos daneben zu laſſen, oder ſelbſt beiläufig auszuſprechen. Aber keine Lehre des Alterthums oder neuerer Zeit, hat eine Anbequemung üben mögen, wie die dogmatiſchen Theorie'n ſie oft dargeſtellt haben: nur das Falſche hinzuſtellen, ohne die Mittel zur Verbeſſerung, oder auch nur einen Schein der höheren Lehre darzubieten: und allerdings möchte einer ſolchen Anſicht, das Zugeſtändniß einer Befangenheit in Meinungen der Zeit und des Volkes, welche bei jenen Männern Statt gehabt habe, vorzuziehen ſein. —

Dieſemnach ſetzen die folgenden Unterſuchungen voraus: daß die Schriften A. und N. T. die eigentliche Lehre des Moſaismus und des Chriſtenthums darlegen; ſo, daß dieſe aus ihnen erkannt werden können, und man ſicher ſei, dieſe darzuſtellen, wenn man den Inhalt von jenen darlege.

2.

Das Weſentliche der Religion A. und N. T. iſt in dieſen Schriften, nicht, wie in den heiligen Büchern anderer alter Religionen, aber auch anders in einem Theile des alten, anders im N. T., enthalten. Doch kann man aus dieſen beiden, eben deswegen am genaueſten, Geiſt, Lehren und Geſchichte des Moſaismus und des Chriſtenthums erkennen.

Die Darſtellung: wie die heiligen Schriften die Religionen enthalten, denen ſie angehören; gehört nicht nur zu dem Hauptgegenſtande dieſer vorläufigen Erörterungen, ſondern ſie charakteriſirt auch zugleich, ſo die Schriften als die Religionen.

1. Heilige Bücher ſind urſprünglich nur im Morgenlande, Gegenſtände der Verehrung, wie Erkenntnißquellen und Andachtsmittel, geweſen *). Wir wollen den Grund hiervon, weder darin ſuchen, daß das Leben, auch das religiöſe, anderwärts, bei den Griechen vornehmlich, reger, daß die Religion alſo lebendiger; noch darin, daß die ſinnliche Darſtellung, die der Kunſt, unter dieſen bedeutender und vorherrſchender geweſen ſei: das Morgenland hat immer und allenthalben ſchriftliche Urkunden geliebt und verfaßt. Heilige Bücher wurden aber in ihm immer da am meiſten geehrt, wo es keine weltliche Literatur gab; ſo wie

*) Dieſer Gegenſtand, und überhaupt die Geſchichte der Anerkenntniß von heiligen Büchern, bedürfte einer beſonderen Erörterung. *Cramer.* de bibliologia, in SS. LL. propoſita. 819. 1. 2. Schleiermacher's Reden über die Religion. 308 f. 3. A. (Einzelne Bemerkungen in Schelling's Vorleſſ. über d. Methode des akad. Studium; Fr. Schlegel, über die Weisheit der Indier, u. A.) Bei den Griechen hatten nur die Myſterien ihre heiligen Bücher — *κρυπτὰ, διαθῆκαι.* *St. Croix* recherches. II. 11. 56. ed. S. de Sacy.)

Julian umgekehrt dieſe dadurch zu Ehren bringen wollte, daß er ſie zur heiligen Literatur der alten, griechiſchen Welt machte *). Uebrigens findet ſich die Anerkenntniß ſolcher Schriften im Morgenlande, in verſchiedenen Graden: Glaube an ſie, als an bloße Urkunden, Denkmale, heiliger Geſchichten aus dem Alterthume; als an inſpirirte Schriften: endlich als an Verkörperungen der Gottheit, oder doch Organe göttlicher Kräfte. Allein immer waren ſie ſelbſt geſchrieben worden, um als heilige, oder doch, um öffentlich gebraucht zu werden.

Dieſes findet nun nicht bei den bibliſchen Büchern, wenigſtens zu dem bedeutendſten Theile derſelben, Statt; und auch in denjenigen Stücken, welche abgefaßt wurden, um Religionsurkunden zu ſein (einigen Stücken des Pentateuchs) iſt der religiöſe Inhalt nicht ſo gegeben, wie es ſonſt in ſolchen Schriften geſchahe. Sie waren *Gelegenheitsſchriften*, welche ſich auf die Moſaiſche und chriſtliche Anſtalt, als das Eigentliche, welches ſie vorausſetzen, bezogen, und durch ſie veranlaßt, hervorgerufen worden waren: mögen ſie nun Ritual-, Geſchichtsbücher oder familiäre Schriften ſein. Sie ſtellen ſich eben deswegen ohne beſondere Anſprüche dar.

Die Frage über die Zweckmäßigkeit oder Nothwendigkeit heiliger Schriften in poſitiven Religionen, gehört in die Glaubenslehre. Die ſonderbare Erörterung: warum Jeſus nichts Schriftliches hinterlaſſen habe? bedeutete meiſtens daſſelbe; wo ſie nicht etwas mehr anzeigte, nämlich, worin ſich das Weſentliche des Chriſtenthums darlege; oder ob Jeſus würklich eine neue, eigene, Sache gehabt habe, und habe aufſtellen wollen? **) — Wenn wir mit einer bekann-

*) *Ullmann's* Gregor v. Naz. S. 89.

**) *Witting*, über die Fr., warum Jeſus nichts Schriftliches hinterlaſſen? Brſchw. 822. (Außer den älteren Schriften, z. B. bei Fabricius, Cod. apocr. N. T. I. 303; *Sartorius:* causarum,

ten Meinung (auch der der Schrift: neue Erklärung des höchſtwichtigen Pauliniſchen Gegenſatzes zwiſchen Buchſtaben u. Geiſt. 1799. aber ſchon des Origenes und Hieronymus) jene Frage aus den Pauliniſchen Darſtellungen von πνεῦμα und γράμμα beantworten wollten; ſo würden wir die Bedeutung dieſer Ausdrücke ungehörig erweitern, und eine Beſtimmung der heil. Bücher vorausſetzen, welche ſie nicht hatten. Jene Darſtellungen werden, ſoweit ſie nicht in die Moral gehören, weiterhin erörtert werden. Es war ſo natürlich, als heilſam, daß dieſe Schriften, auch in der chriſtlichen Geſellſchaft, einzeln und im Ganzen, als heilige und als Religionsurkunden angeſehen und behandelt wurden. (Hauff, Briefe, den Werth der ſchriftlichen Religionsurkunde — betreffend. 809 ff. III.)

2. Nach der Art ihrer Entſtehung, und nach den Anſprüchen, welche die h. Bücher machen, können ſie nur in einem freieren Sinne Religionsurkunden ſein. Auch in ihrem geſchichtlichen Theile, und ſelbſt, wo ſie Nationalbücher ſind; auch da, wo ſie die iſraelitiſchen Volksſtatuten geben: aber weit mehr in ihrem zufälligen Theile, müſſen ſie nach dem Geiſte aufgefaßt werden. Sie müſſen ferner allenthalben in Beziehung auf die Anſtalten, und ohne Aengſtlichkeit genommen und benutzt werden; da ſie ſich nur auf jene beziehen *), und da ſelbſt die Theopneuſtie, welche ſie ſich beilegen, nur derjenige heilige Geiſt war, welcher in der Sache lebte.

Aber gerade in jenem Charakter liegt nicht nur die größte Gewähr für ihre Zuverläſſigkeit; ſondern es kann auch, wenigſtens eine geiſtigere Religion, nach Geſchichte und Inhalt, nur aus ſolchen Schriften geſchöpft werden. Auch geſchichtlich, weil ſich in dieſer Verfaſſung der Bücher ſo-

---

cur Christus scripti nihil reliquerit, disquisitio historico-theologica. Baſel. 818.)

*) Nur zum Theile gehört hierher Keil: de modis, quibus SS. LL. in dogmatibus tradendis versantur. 1780. Opuscc. I.

gleich mehr das Innere, Geiſtige darlegt: das Andere iſt ſehr klar, daß die religiöſe Benutzung, bei einem ſolchen Charakter heiliger Bücher, auf das würdigſte und gedeihlichſte Statt habe, eben, weil er geiſtig iſt und den Geiſt erregt. Aber für jenen Zweck, um Geiſt, Geſchichte, und das Weſentliche der Lehren, des Moſaismus und des Chriſtenthums, kennen zu lernen, ſind die Bücher vollkommen ausreichend; und es iſt dieſes durch die Ausführung der Wiſſenſchaft ſelbſt darzulegen *).

3. Eine Hindeutung auf dieſe Beſchaffenheit unſerer heiligen Bücher, und auf die Nothwendigkeit, in der angegebenen Weiſe, alſo nicht nach dem Buchſtaben, aus ihnen zu ſchöpfen; findet ſich in der Kirche durch alle Zeiten. Man dachte aus dieſen Gründen an eine Vervollſtändigung der Schrift, als Erkenntnißquelle: und in der alten Kirche nahm man die Tradition als ſolche (in verſchiedener Bedeutung) an. Bekanntlich haben Aufgeklärte beider Kirchen auch in der neueren Zeit, dieſe Tradition in einem, der Wahrheit (aber nicht dem Sprachgebrauche und der Geſchichte) nicht entfremdeten, Sinne nehmen wollen: eben vom Geiſte, welcher aus der Schrift ſich über die Kirche verbreitet habe, und durch welchen man auch die Religionslehre von jener aufzufaſſen habe. Die Analogie des Glaubens der Proteſtanten, auf welche oben ſchon hingewieſen wurde, war ein gleichbedeutendes Hülfsmittel, ſich das Weſen der heiligen Schriften zuſammenzuſtellen. Die Anſtalten, die Moſaiſche und die chriſtliche, und die Schrift, beſtimmen und erklären einander gegenſeitig.

Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß es eine andere Frage und ein anderes Geſchäft ſei, die Schrift kirchlich als Erkenntnißquelle zu gebrauchen; und hiſtoriſch, wie es

---

*) Einigermaßen hierher J. B. Lüderwald: Unterſ. der Gründe, warum Gott der h. Schrift mehr eine erzählende, als lehrende, Einrichtung gegeben habe. 781.

die bibliſche Theologie vollzieht, die Lehren und die Syſteme aus ihr zu entwickeln.

3.

Die Moſaiſche Religion oder Anſtalt, der Eine Hauptgegenſtand der bibliſchen Theologie, iſt erſt ſeit dem 17. Jahrhundert, wenn auch von verſchiedenen Standpuncten aus, ſo würdig als richtig aufgefaßt worden. Indeſſen bietet ſie auch, als bürgerliche Anſtalt, als Geſetz, als Religion und als Schriftlehre, verſchiedene Seiten, wenn nicht für die Beurtheilung, doch für die Auffaſſung, dar.

1. Die Kirche ſtellt bekanntlich dem Moſaismus, als eine frühere Offenbarung, die ſogenannte, patriarchaliſche Religion voran. Sie nahm indeſſen dieſe Anſicht, ſelbſt wieder zurück, indem ſie entweder das Chriſtenthum für die Wiederherſtellung von ihr hielt, ſie ſelbſt alſo nur als Andeutung von dieſem *); oder den Moſaismus nur als Entwickelung von ihr nahm **).

Gewiß haben die Iſraeliten und die Urkunden der Geneſis, die Religion der Patriarchen ſo genommen; und der Moſaismus gründete ſich daher durchaus auf ſie, indem er den Gott dieſer Väter, und nach der Beſtimmung verkündigen wollte, welche dieſem Geſchlechte von Altersher gegeben worden ſei. Die Geneſis giebt daher in ihrem Lehrinhalte, nur die Moſaiſchen Gottesbegriffe, in einer einfacheren Geſtalt; was ſich denn auch in dem Ritus darlegt, welcher in der Beſchneidung, und einem einfachen Opfer,

---

*) S. oben zu 2. Die Pauliniſche Darſtellung.

**) *Heidegger.* hist. sacra patriarcharum. 729. J. J. Heß Geſch. d. Patriarchen. Tobler's Gedanken u. Antworten z. Ehre d. Altväter u. Moſes. 1788.

als Huldigung, beſteht. In ihrem geſchichtlichen Inhalte zeigt ſie dann (wie ſich ohne Zweifel mannichfache alte Sagen in ihr ausſprechen) nur hin und wieder Spuren anderweiter, vielleicht auch fremdartiger, Meinungen und Gebräuche; auch außer denen, welche ſie, als die verwerflichen, die der götzendieneriſchen Zeit und Art, erwähnt. (31, 19 ff. 35, 2. 38, 18. Joſ. 24, 2.) Die Schöpfungsgeſchichte, und, was mit ihr zuſammenhängt, ſteht für ſich, und muß immer beſonders beachtet und beurtheilt werden.

Wie der Begriff von Gott derſelbe ſein ſoll, welchen die Geneſis dem Abraham beilegt, und den Moſes zum Grunde gelegt haben ſoll *) (Exod. 3, 15. 6, 3 u. a.): ſo iſt es auch derſelbe Begriff von Religion dort und hier, nur praktiſch, und von der Tugend aus Frömmigkeit kaum unterſchieden (17, 1. — 39, 9. 50, 19 f.). Der Glaube iſt in den Stellen der Geneſis, nicht die Religion des Abraham überhaupt, ſondern eine einzelne Aeußerung, welche darum hervorgehoben wird, weil durch dieſelbe die Iſraelitiſche Anſtalt und Beſtimmung möglich wurde. Er kehrt in den ſpäteren Iſraelitiſchen Büchern denn auch immer wieder, in Beziehung auf die göttlichen Verheißungen für das Volk (Jeſ. 7, 9. Hab. 2, 4; jener, in der Kirche, dieſer, auch im N. T. ſo wichtigen, Stelle. — S. unten.) Aber auch Paulus will den Glauben nicht dem Moſaismus abſprechen; ſondern legt nur darauf Gewicht, daß in der patriarchaliſchen Zeit, das Gemüth allein und ſeine frei-einfache Aeußerung, gegolten habe.

Einige Vorurtheile über die ſogenannte, patriarchaliſche Religion, treffen ſie zugleich mit der Moſaiſchen, und müſſen bei dieſer erwogen werden. Das z. B. daß der Gott des Abraham wohl der des Pantheismus geweſen ſei. Andere lagen in der Annahme einer beſonderen Fähigkeit und Würde des Abraham. So auch bei den Alexandriniſchen Juden;

*) Sonne, der Gott Abrahams. 1806.

ſo die Geheimniſſe des Buches Jezirah, und die Sagen im Orient ſonſt, über die Weisheit des Abraham *).

Die bibliſche Theologie nimmt übrigens, vornehmlich, wenn ſie dieſe patriarchaliſche Religion nur in Beziehung auf den Moſaismus behandelt; auf die verſchiedenen Meinungen von der Aechtheit jener Urgeſchichten, nur dann Rückſicht, wenn es ihre Angelegenheit erfordert. Aber es liegt ihr z. B. völlig fern, ob es einen gewiſſen Zuſammenhang zwiſchen jenen und manchen Religionslehren und Geſchichten des heidniſchen Alterthums gebe, wie er in verſchiedenem Sinne angenommen worden iſt **): und eine geſchichtlich ſtrenge Wiſſenſchaft möchte auch in der That nicht wohl Annahmen zu berückſichtigen haben, welche auf Möglichkeiten oder auf zufälligen Anklängen in Namen beruhen, oder auch den Darſtellungen der Geneſis Gewalt anthun. — Aber auch, ob der Monotheismus des Abraham, wenn reinmenſchlichen Urſprunges, von irgend einem anderen Volke entlehnt ſei (den Chaldäern, den Indiern) und, ob nicht die ſpätere Volksreligion in die Urzeit Etwas hineingetragen habe? vermag die bibliſche Theologie, wenigſtens ſo vorläufig, alſo an dieſer Stelle, nicht zu beantworten: das Erſtere wird zum Theile noch weiterhin zur Sprache kommen.

2. Die Urtheile und Anſichten, welche auch in der Kirche von der Religion des A. T. geherrſcht haben, ſind immer weit verſchiedenartiger geweſen, als es gewöhnlich angenommen wird. Seitdem das A. und N. T. ſich ganz gleich geſtellt wurden; erhielt ſich in der Kirche immer eine

---

*) Unhiſtoriſch L. Bendavid, über die Religion der Hebräer vor Moſes. 814.

**) Nachdem man früher in den heidniſchen Berichten, Entſtellungen der Patriarchengeſchichte gefunden hatte (G. J. Voß, Huet), wurde neuerlich, entweder vom Ganzen derſelben, oder der Geſchichte von Abraham's Vorfahren allein, angenommen, daß Alles von dorther, entſtellt oder nationaliſirt, entlehnt worden ſei. (Buttmann — Kaiſer — Wette b. Dogm. S. 45.)

gewiſſe Inconſequenz, in welcher der Moſaismus zum Theile zurückgedrängt, zum Theile erhoben worden iſt. Die offenen Gegner deſſelben waren übrigens von verſchiedener Art: die früheren beſtritten ihn, um das Chriſtenthum dagegen zu erheben; die neueren im 18. Jahrhundert, als die Grundlage des Chriſtenthums, wie ihn die Kirche nämlich anſahe, oder als angenommene Offenbarung überhaupt (Tho. Morgan). Die Geſichtspuncte, welche oben erwähnt worden ſind, haben für die eigentliche Würdigung des Moſaismus keine Bedeutung; denn bürgerliche Einrichtung, Lebensgeſetz, Religionslehre und der Geiſt der Lehrer und Schriftſteller im Volke, waren durch die Moſaiſche Anſtalt auf das innigſte mit einander verknüpft worden: nur die Darſtellung jener Religion hat ſich an dieſe ihre verſchiedenen Seiten zu halten.

Die nicht-theologiſchen Anſichten von dem Moſaiſchen Geſetze (politiſche und äſthetiſche vornehmlich) haben das Verdienſt gehabt, welches ſich gewöhnlich bei den freieren Idee'n auf dieſem Gebiete findet: zugleich zu läutern, und zu vertheidigen oder zu empfehlen. Es würkten endlich bei dieſen Gegenſtänden die freieren Erörterungen der Schriften des A. T., und die des Moſaismus, immer zuſammen. — Vertheidigung des Ganzen, von Warburton: göttl. Sendung Moſis. D. von Schmidt. 751. III. (The divine legation of Moses. 1755. III. 4. A.) Verth. und Aufklärung der Geſetzgebung, von J. Spencer: de legibus Ebraeorum ritualibus. Ed. *C. M. Pfaff*. 732. Von J. D. Michaelis: Moſaiſches Recht. 3. A. 775 ff. VI. Paulus, Conſervator. II. Nr. 3—5. Hufnagel, Moſe, wie er ſich ſelbſt zeichnet. 1822. Jahn, bibliſche Archäol. II. 1. und III. Nach der mehr politiſchen Anſicht, unter Anderen, Paſtoret: histoire de la legislation. III. IV. Paris. 1817 *). — Von der Religion des Moſes führte

*) Man findet hier Alles benutzt, was, außer den Werken in

Mendelſohn eine richtigere Anſicht ein; diejenige, welche auch in dem unten Folgenden entwickelt werden wird. S. Manaſſe Ben Iſrael Rettung der Juden. Von Mend. 1782. Mendelſohn's Jeruſalem, oder über relig. Macht und Judenthum. 1783. (S. 104 ff.) Und ſein Streit mit Lavater. — Vgl. Friedländer's Schriften (beſonders Vorr. z. Kohelet) und: Das wahre Syſtem der rein Moſaiſchen Religion. E. theol. philoſ. Abhandlg. 1815 *). (Beitrr. z. vern. Denken in d. Rel. XIII. Ueber die Iſr. Rel. — Paulus, Beiträge von Jüd. u. chr. Gelehrten z. Verbeſſ. der Bekenner des Jüd. Glaubens. 817.)

Unter unſeren Theologen iſt der Moſaismus in dieſem Sinne vertheidigt und aufgeklärt worden von Jeruſalem: Briefe über die Moſaiſchen Schriften und Philoſophie. 1783. und: Betrachtungen über die v. Wahrheiten der Relig. II. 4. Betr., 1. 2. 5. Abſchnitt. Stäudlin: Geſchichte der Sittenlehre Jeſu. I. 132 ff. Gegen Kant beſonders, auch noch neuerlich. Vergl. C. C. Flatt: Etwas zur Apologie der Moſaiſchen Religion, J. F. Flatt's Mag. 3. 76 ff. Doch man kann annehmen, daß ſich in unſerer Zeit eine beſtimmte und aufgeklärte Meinung hierüber ausgebildet habe; welche nur durch die höhere Kritik der Perſon und der Schriften des Moſes erſchwert worden iſt, da man ſonſt nur die Schwierigkeit zu überwinden hatte, aber ſelten beſeitigte, den urſprünglichen Moſaismus und das Judenthum zu ſcheiden. — Jene Kritik kann indeſſen die Anſicht von der Moſaiſchen Anſtalt nicht hemmen; ſowie ſie nicht durch dieſe aufgehalten werden darf.

4.

Die Auffaſſung der Moſaiſchen Religion nach ih=

---

deutſcher Sprache, ſeit Grotius über die Moſ. Geſetzgebung und Verfaſſung gedacht und zuſammengeſtellt worden iſt.

*) Auch Joſt, Geſchichte der Iſraeliten. Beſonders 3. Th. (1822).

rem Weſen und ihrer Bedeutung, ſteht im Ganzen feſt bei allen Meinungen, und bei den freieſten Unterſuchungen über ihre Urgeſchichte und über die urſprüngliche Geſtalt ihrer Urkunden.

1. Auf dieſe Unterſuchungen führte ſchon die ältere, beſonders hiſtoriſche, Forſchung oft hin; allein, ehe die Denkfreiheit ſich durchgebildet, oder ehe ſich der Unterſchied zwiſchen dem Weſentlichen und Außerweſentlichen in den Gegenſtänden der öff. Religion feſtgeſtellt hatte, konnte es nur bei halben Aeußerungen, oder (was die Geſchichte beſonders betrifft) bei erzwungenen Hypotheſen, bleiben. Gegen die Authentie der Moſaiſchen Bücher (welche in der Sprache der Kirche und älteren Theologen, ſelbſt das Moſ. Geſetz hießen) aus der neueren Zeit, Vater's Commentar über den Pentateuch, Abh. über Moſes und die Vff. des Pent., 3. Bd., Wette, Beiträge z. Einl. in das A. T. 806. I., Kelle (nur im Allgemeinen zu gebrauchen), die h. Schriften in ihrer Urgeſtalt. 1821. 4. B. — Dagegen Fritzſche Prüfung der Gründe gegen die Aechtheit der BB. Moſis. 1814. Bleek, Beiträge zu den Unterſſ. über den Pent., in Roſenmüller's bibl. exeg. Repert. I. Nr. I. Doch es iſt dieſes Geſchichtliche, und die Darſtellung der Gründe, für und wider, Sache der Einleitungsſchriften. Bekanntlich haben ſich die Neueren (ſ. Eichhorn und Roſenmüller) wieder zu einer mildeRen, ausgleichenden Meinung hingewendet.

Gegen die Aechtheit der Moſaiſchen Geſchichte, jene nämlichen Schriften; beſonders die Wettiſche Kritik der Iſrael. Geſchichte (Beitrr. 2. Th.). Vgl. Gabler's neueſt. th. J. 1799. II. 225 ff. Ueber das Mythiſche in der früheſten Lebensperiode Moſis *). — Meyer, Apologie der geſchichtlichen Auffaſſung der hiſt. BB. A. T., beſonders des Pentateuchs. 1811.

---

*) *G. A. Schumann:* vita Mosis. P. 1. De infantia Mosis. L. 826

2. Wenn wir auch nicht mit Griesbach (Vorr. z. angſ. Schr. von Wette) behaupten möchten, daß dieſe kritiſchen Erörterungen ſelbſt dem Sinne des Paulus nicht widerſtanden haben könnten; ſo verſteht es ſich doch von ſelbſt, daß wir ſie, auch theologiſch angeſehen, für rechtmäßig und ganz unbedenklich zu halten haben. Hierauf kommt es aber hier zunächſt nicht an; ſondern darauf, ob jene Unterſuchungen auch ein ſicheres Feld für die Aufſtellung der Moſaiſchen Religion laſſen?

Die Geſchichte des Moſes und ſeine Perſönlichkeit hat nun gar keine Bedeutung, wenn die Idee und das Weſen dieſer Religion dargeſtellt werden ſoll. Will man jene auch ein Epos in dem Sinne nennen, in welchem es die neuere Zeit gethan hat; ſo ſetzt man doch eben den Geiſt und die Anſicht als herrſchend im Iſr. Volke von Altersher, voraus, welchen wir hier darzuſtellen haben. Führt man ferner dieſe Geſchichten auf Mythen zurück; ſo ſagt doch ſchon dieſer Begriff, daß dieſer Geiſt, in welchem die Geſchichte dargeſtellt iſt, aus dem Alterthume herabgekommen ſei *).

Bei der Unterſuchung über die Authentie der Moſaiſchen Bücher und der einzelnen Geſetze, muß doch in ihnen ſelbſt eine urſprüngliche Grundlage angenommen werden. Dieſe beſteht theils in den allgemeinen, einfachen Erklärungen über Gottes Verhältniß zum Volke, theils in gewiſſen Anordnungen, ſittlichen (wie Exod. 20. Deut. 5.) und bürgerlichen **); welche denn auch tief eingreifen in die Verfaſſung des Volkes, und wiederholt ausgeſprochen werden. Aber außer dieſer, würklich gegebenen, Grundlage, haben wir noch eine zwiefache Sicherheit für jene Auffaſſung: den Geiſt der ganzen Schriftſammlung A. T., und den des

*) Alſo darf man wenigſtens nicht mit Wette (Kr. d. Iſr. G. 396 ff.) auch den Begriff der Theokratie, als einen mythiſchen aus der ſpäteren Poeſie nehmen.

**) Jer. 7, 22. Amos 5, 25. (AG. 7, 42), ſind wohl ſelbſt mit dem ſchriftlichen Pentateuch leicht zu vereinigen.

Iſraelitiſchen Volkes, und ſein geſammtes, politiſches und religiöſes, Beſtehen. Oben wurde ſchon die Iſraelitiſche Anſtalt auf ähnliche Weiſe, aber als Deutungsmittel, erwähnt.

Wir können dieſe Anhaltpuncte, ſelbſt bei jenen kritiſchen Unterſuchungen nicht miſſen; und die Entſcheidung, was im Pentateuch urſprünglich ſei, was nicht? geſchieht (das rein Hiſtoriſche ausgenommen) zuletzt immer nach gewiſſen Principien über das Weſen des Moſaismus, oder nach dem anerkannten, in der Volksgeſchichte geoffenbarten, Geiſte deſſelben.

Dieſe Fragen ſind übrigens noch zu trennen von denen über die Abfaſſungszeit des Pentateuchs; und, wann überhaupt die Verfaſſung und Religion der Iſraeliten, ſchriftlich geworden ſei? Denn auch in der Tradition, welche vor der ſchriftlichen Abfaſſung herging, konnte ſich Urſprüngliches und Hinzugekommenes, und dieſes wieder von verſchiedener Art, mit einander vermiſchen; und umgekehrt könnte bei der Annahme einer ſehr ſpäten Abfaſſung des Pentateuchs, ſein Lehrinhalt und ſeine Geſchichte für urſprünglich gehalten werden.

5.

Die Moſaiſche Religion iſt aber nichts mehr, als ein, in der Verfaſſung eines einzelnen, abgeſonderten, Volkes befeſtigter, in ſeiner Geſetzgebung ausgeführter, und in ſeiner inneren und äußeren Geſchichte durchgelebter, Monotheismus. Sie war nur praktiſch, und beſchränkte ſich auf jene Eine Idee, vom wahren Gott, dem treuen Schutzherrn des Iſraelitiſchen Volkes: war alſo durchaus keine Glaubenslehre, wie ſie ſonſt unter Juden und Chriſten genommen wurde.

Dieſes iſt die, oben (3.) bezeichnete, Anſicht, welche in der neueren Zeit, und zuerſt durch Juden vorgetragen, die

vorherrſchende geworden iſt. Sonſt fand man, wie hier eben bemerkt worden, Dogmatik in der Iſr. Religion und im A. T., und die Kirche fand ſogar immerfort ihre eigene darin. Unter den Juden ſelbſt mögen die uralten Streitigkeiten über die Zuläßlichkeit der Tradition, oft auch dieſen Sinn gehabt haben, ob es überhaupt Dogmen in der Moſ. Religion gebe? Allein es nahmen jene immer eine andere Richtung; und ſelbſt die Karäer wurden nur zu Vertheidigern der philoſophiſchen Tradition gegen die religiöſe, die der Synagogen *). Bei den Erörterungen über die Fundamentalartikel des Judenthums, kam es dagegen oft zur Sprache; wiewohl gewöhnlich nur ſo, daß die, von Zeit zu Zeit aufgeſtellten Artikel, von Anderen ſkeptiſch behandelt wurden. S. Abarbanel in: Maimonides, de fundamentis legis. Ed. *G. Vorst*. 1638. c. 3 ff.

1. Die allgemeine Anſicht des Moſaismus, welche hier ausgeſprochen wird, iſt die, daß er nur eine Anſtalt, oder, im Concreten angeſehen, Verfaſſung und Geſetzgebung, habe ſein ſollen. Das bezeichnendſte Wort für dieſen Begriff war immer das des Bundes mit dem Volke, einer, Gott zugeſagten, Lebenseinrichtung, welcher auch Gott einen gewiſſen Antheil an Lebensgütern verheißen habe. (In dem Verhältniſſe der Gottheit zum Abraham begründet. Gen. 15, 18. 17.) Das Beſchränkte, aber eben ganz Iſraelitiſche, liegt bei dieſem Worte theils in der Abſonderung des Volkes aus der Menſchheit, theils in der Vorſtellung von vergeltenden Segnungen, welche mit ihm verbunden, und meiſtens vorherrſchend (Lev. 26, 42 ff. Deut. 4, 31. — Pſ. 89, 4. 35.) **) iſt. (Paulus von dem Begriffe Berith und Diatheke, als Ver-

---

*) Vgl. Koſegarten Vorr. zu: Liber coronae legis u. ſ. w. (1824).

**) Ausgenommen, wo von den Tafeln des Dekalogus, als dem Bundesgeſetze, und der Bundeslade die Rede iſt; wo der Begriff des Bundes eine mehr moraliſche Bedeutung hat. Deut. 5, 2 ff. 9, 11 u. a.

faſſung durch Einwilligung in die Wahl des Geſetzgebers. Conſerv. II. Nr. 6.)

Der Moſaismus iſt alſo weſentlich nichts Anderes, als ein ſtrenger Monotheismus: welcher ſowohl die Gottheiten anderer Völker, als die Bilder, ſo dieſer, als des wahren Gottes (Exod. 20, 4. Deut. 5, 8) ausſchloß. Dieſer Eine Gott ſollte der der Väter, der Iſraeliten, und des Himmels und der Erden ſein; und ſeine Ehre alſo, theils in den Huldigungen des Volkes, theils in der Unterwerfung aller Welt, beſtehen. — Der Monotheismus der Iſraeliten war ohne Zweifel, wie der der alten Welt überhaupt, und, wie es in der Iſr. Denkart, und ſelbſt in dieſen Grundbegriffen lag, nicht ganz geiſtig *); doch wäre es damals ſchwer geweſen, einen ſolchen vom Pantheismus entfernt zu halten: allein er wird von zwei gewöhnlichen Vorwürfen nicht getroffen. Er iſt an ſich kein Particularismus; denn das Iſr. Volk wird nur als die frei erwählte Stäte dargeſtellt, in welcher Gott ſeine Verehrung eingerichtet habe, um von dieſer aus über alle Welt zu herrſchen; die übrigens ſchon jetzt Gott angehörte und ihm dienen müßte (Exod. 9, 30. — Jerem. 10, 7. Pſalm. 99, 1 u. a.). Nur die Misdeutung im Volke machte ihn zum Particularismus, indem dieſes ſowohl den Grund, als den Endzweck, ja die Bedingung (Exod. 19, 5. Lev. 20, 26. Deut. 26. 18, u. a.), jener Volkserwählung überſahe. Aber es wurden in jenem Monotheismus auch nicht die heidniſchen Gottheiten mit anerkannt: wie es das Alexandriniſche Judenthum (indem es jene zu Dämonen machte) und die neuere Zeit oft gemeint

*) Die ſpäteren, philoſophirenden Juden, beſonders Maimonides, ſtellen ihn ſo dar. — Die Heiden nahmen ihn dagegen als Pantheismus. Denn dahin geht ohne Zweifel die Wolken- und Himmelsverehrung der Juden, von welcher die Heiden ſprechen. (Vgl. dagegen Paſtoret a. a. O. IV. 265.) — So auch Spinoza, Toland, und der Verf. von: Allgegenwart Gottes. Ueber den zweiten, *Deyling*, Obss. ss. II. 1.

hat. Etwas Anderes noch wäre es (was unten zur Sprache kommen wird) wenn ſich in der Volksſprache Spuren von altem Polytheismus erhalten hätten. Die Götter der Heiden wurden ſo natürlicher als nichtige Weſen gedacht, da die Iſraeliten ja Bilder und Götter nicht von einander trennten (Deut. 4, 28 ff. vgl. Pſ. 115. 135) *): und, wenn ſie neben dem wahren Gott erwähnt werden, ſo bedeuten ſie (in dichteriſcher Sprache, oder in einfacher Perſonification) das Heidenthum, oder die Macht der heidniſchen Völker, ſofern ſie ſich auf das Zutrauen zu ihren Göttern gründete, oder ſich der Namen von dieſen bediente (Pſ. 95, 3. 97, 9). Daſſelbe liegt auch in den, unten zu erwähnenden, Prädicaten dieſer Gottheiten **).

Dieſer Monotheismus, von den Vätern herabgekommen, wie Moſes behauptete, ſollte aber durch ihn in das Leben, in das der Einzelnen und des ganzen Volkes, übergeführt, und in ihm befeſtigt werden. So nämlich, daß jener Eine, wahre Gott, zum Volksherrſcher, und nicht nur die Gottesverehrung zur Hauptſache erhoben, ſondern auch Bürger- und Menſchenpflicht als daſſelbe mit der Religionspflicht dargeſtellt, und ſomit alles Einzelne im Leben auf eine Pflicht gegen Gott zurückgeführt wurde: endlich die geſammte Geſchichte des Volkes, in der Sache Gottes allein, ihren Endzweck erhielt. Denn es lag in den damaligen Herrſcherbegriffen, daß das Leben des Volkes nur dem Herrſcher dienen ſollte. Dieſes zuſammengedacht, erhielt von Joſephus den Namen der Theokratie (Ap. 2, 16) ***); ſie ſteht in der Mitte zwiſchen den Prieſterherrſchaften des Alterthums,

---

*) Auch die ſpäteren, gebildeten Juden nicht. Maimonides, vom Götzendienſte (an G. J. Voß, theol. gent.).

**) Anders Steger: Entwickelung der Meinungen Moſis über die Gottheiten der Nicht-Iſraeliten. Henk. Mag. IV. 135 ff.

***) Vgl. 1 Sam. 8, 7 ff. Jeſ. 33, 22. Mich. 4, 7. S. von der Theokratie außer Warburton, Spencer a. a. O. 226. ff. u. ſ. w. Witſius vor Goodwin: Moses et Aaron — Jahn bibl. Archäol.

und zwiſchen der Kirchenmacht im Staate, welche ſich in der chriſtlichen Geſellſchaft entwickelte: von jenen ſchon durch ihre Conſtitution (in Geſetz und Geſchichte) unterſchieden. Kam nun der alterthümliche Glaube an die unmittelbare, fortwährende, Leitung und den Schutz Gottes hinzu, durch die Idee der Gerechtigkeit geläutert; ſo mußte jene ganze Geſchichte des Volkes, einen religiöſen Sinn erhalten. Dieſes war es auch, was die Meſſiasidee, auch natürlicherweiſe, in dieſem Volke und dieſer Religion gerade vornehmlich, entwickelte, und worin dieſelbe, ſchon in der Anlage des Ganzen beim Moſes, lag *).

2. Die Moſaiſche Religion (wenn man dieſen, dem Vorigen zufolge zu allgemeinen, Ausdruck gebrauchen will) iſt dieſem nach nur praktiſch: ſie ſollte blos eine Verfaſſung des Lebens unter den Iſraeliten ſein. Und nur in dieſer praktiſchen Bedeutung wurde von ihr auch der Grundbegriff aufgefaßt, der von Gott: nach dem nämlich, wie dieſer ſich im Volke, mächtig und gütig, öffenbarte, und wie dieſes ſich zu ihm verhalten ſollte **). Die Speculation über das Göttliche lag weder in den Anlagen des Iſr. Volkes, noch im Sinne des Moſes und im Geiſte ſeiner Anſtalt. — Aber auf jenen Grundbegriff beſchränkte ſich auch die Moſaiſche Anſtalt. Daneben gab es vielerlei Volksmeinungen, die zum Theile ſogar herrſchen in den Schriften A. T.; allein ſie ſind nur dämmernd und unſtät, und berühren nirgends den eigentlichen Glauben und das Leben des Iſr. Volkes: es giebt auch Entwickelungen und Anwendungen jenes Grundbegriffes von verſchiedener Art; allein außer dem, was nothwendig in dieſem lag, waren ſie völlig frei.

II. 1. D. v. Coelln, über das Symbol der Theokratie bei den Hebräern: in Wachler's Philomathie 3. B. Gegen dieſen Begriff Joſt a. a. O. 115 f. Anmkk.

*) Deut. 32. nach Eichhorn's Bemerkung, der Typus aller Meſſianiſchen Weiſſagungen.

**) Die Ausführung auch hievon, in dem ſpeciellen Theile.

Mit einem Worte, es gab keine Glaubenslehre in der Moſaiſchen Anſtalt; und deswegen bezeichnete man auch in dem Sectenſtreite unter den Juden, die Geiſter- und Engellehren und die von der Auferſtehung, nur als *traditionale Lehren*.

Es würde vergeblich ſein, wenn man in den Moſaiſchen Schriften und Anſtalten, Grundſätze über Vernunft und Offenbarung aufſuchen wollte. Ueber den Begriff von dieſer im A. T. iſt unten zu ſprechen. Allein es iſt kein Zweifel, daß es immer im Sinne dieſer Anſtalt und ihrer Verkündiger gelegen habe, die Gottesidee, wie die Geſetze Gottes, ſeien (wenn auch geoffenbart und durch die göttliche Freiheit gegeben) der Vernunft, der Natur der Menſchen angemeſſen. Wenigſtens Deut. 30, 11—14 *) geht dahin; und Sirach 24, 29, welcher die Stelle abzuändern ſcheint in Beziehung auf die Bedeutung des Geſetzes, will nur die Erhabenheit deſſelben preiſen. In der Idee des allgemeinen Prieſterthums (Exod. 19, 6) lag die Gleichheit Aller im Volke, auch in Beziehung auf Gott und im Verhältniſſe zu ihm.

Nur im Allgemeinen mag es hier noch bemerkt werden, daß (eben jener Heiligung des ganzen Lebens wegen) das *Cerimoniell* in dem Moſaismus, weder ſo hoch angeſehen war, noch ſo vielfach und ſchwierig eingerichtet; wie bei den ſpäteren Juden, und wie ſonſt in den öffentlichen Religionen des Alterthums, beſonders in den rein prieſterlichen **). Die Aufklärungen der Propheten über die *Opfer*

---

*) Vgl. Röm. 10, 6. (*Knapp.* Scrr. var. arg. XV.). Gewiß iſt die (auch durch Sirach beſtätigte) Ueberſetzung des: jenſeits vom Meere, durch ἄβυσσος, in einer Jüd. Tradition gegründet. Vielleicht ſo noch Pſ. 139, 8 f. Aber anders die *Meerestiefe* Amos 9, 3. Die Jüdiſche Erklärung der Stelle von der Unveränderlichkeit des Geſetzes, ſ. Maimon. fund. leg. 9. und *Vorſt.* daſ. 123.

**) Die jüdiſche Meinung (ziemlich allgemein bei den Rabbinen), daß das Moſ. Cerimonialgeſetz blos habe den Götzendienſt verhindern ſollen, auf Jer. 7, 22 gegründet, deutet wohl auf den

(von denen weiter unten) waren daher ganz im Sinne der Moſaiſchen Anſtalt ſelbſt. Auch im bürgerlichen Leben fanden ſchon Juden und ältere Theologen, welche dem geſammten Geſetze gleiche Authentie beilegten, Manches aus den Moſaiſchen Verordnungen, entweder gar nicht, oder nicht immer und nicht ſtreng gehalten. (Sprüchw. 6, 11 gehört indeſſen nicht dahin. S. Umbreit daſ.)

6.

Wie ſchon in dem Prophetenthum, durch die Hinweiſung auf die allgemeine Verbreitung der Moſaiſchen Anſtalt über die Erde, und durch die Meſſianiſchen Erwartungen, eine weitere Entwickelung oder auch eine Verbeſſerung von dieſer vorgedeutet worden war; ſo führte ſich das Chriſtenthum als eine ſolche ein, aber doch durchaus nur, als gegründet auf den Moſaismus.

1. In dem, oben bezeichneten, Sinne kann man dem

---

fremden Urſprung von jenem hin. Der Beſchneidungsritus aber (welchen ſelbſt Tychſen, bei Hartmann I, 234. für eine, von Moſes nicht gerade beſtätigte, Volksſitte hielt) gehörte ohne Zweifel fortwährend zu den Statuten der Iſraeliten. Auch behielt er ſeine Bedeutung, abzuſondern; wobei man es dahin geſtellt laſſen kann, ob er nicht auch andere im Alterthume, und urſprünglich vielleicht, gehabt habe? beſonders irgend eine vom Opfer, wie man oft angenommen hat. (*Meiners*. de circumcisionis origine et causis. 1804. *Pastoret* a. a. O. IV. 405.) Es liegt über die Geſchichte hinaus, ob die Abrahamitiſche Beſchneidung (Gen. 14) dort und damals würklich begonnen, oder als ein beſtehender Ritus wiederholt, und vielleicht aus der Fremde angenommen worden ſei? — Die Anwendungen des Ritus auf eine geiſtig-ſittliche Beſchneidung in den Iſraelitiſchen Schriften, geben eine gewöhnliche Vergeiſtigung der beſtehenden Aeußerlichkeit. Auch in ihnen ſollte nur der Begriff der Abſonderung, der Weihe, liegen.

Moſaismus ſelbſt die Abſicht beilegen, vervollkommnet zu werden, ohne jedoch einen beſtimmten Plan dafür in ihm anzunehmen, oder eine ſolche Abſicht, nach welcher die Grundlage der Sache hätte aufgegeben werden ſollen *). Die Hindeutungen auf eine ſolche künftige Vervollkommnung geſchahe ſchon in jenen allgemeinen Erklärungen des Vernunftgemäßen und Menſchlichen, welches ſchon in dieſem Geſetze zu finden ſein ſollte; aber beſtimmter dann in jenen, oben bezeichneten, Idee'n.

Die Propheten waren es, welche dieſe Idee'n beſonders entwickelten. An die Meſſianiſchen Erwartungen knüpften ſich wenigſtens bisweilen ſolche von einer Veränderung und Erweiterung des Beſtehenden; und die ſpätern Juden ſelbſt waren fortwährend getheilter Meinung über ſolche Stellen. (Beſonders über Jerem. 31, 31 ff. 32, 40 ff. Die Meiſten nahmen, mit Kimchi, Beſtätigung und Befeſtigung in den Seelen nur, aus dieſer Stelle an **).) Außerdem von der Verbreitung des Moſaismus über die Erde. (Denn man kann auch die Gottesfurcht, wenn von deren Verbreitung die Rede iſt, für nichts Anderes, als jenen, halten.) Jeſ. 2, 2—4. 42, 6. 56, 6 f. 66, 23. Jer. 3, 16. Amos 9, 12. Mich. 4, 1—3. Zach. 14, 16 ff. Mal. 1, 11.

Freilich bedeuteten dieſe Darſtellungen, zunächſt immer nur die Aufnahme der anderen Völker in die Iſraelitiſche Gemeine ***); und dieſes war bekanntlich auch die Differenz

*) Die Stellen, Lev. 23, 14. Deut. 13, 1. 29, 29. über welche die Juden geſtritten haben, geben natürlich keine beſtimmtere Vorſtellung über die Dauer des Geſetzes: auch ihre Urſprünglichkeit zugeſtanden.

**) Doch wird dieſes von ihnen, in den Deutungen deſſen, was das Geſetz ſei, und, wie weit das Menſchliche reiche, worin gebeſſert werden ſolle; wieder ſehr beſchränkt. (M. Maim. More Nev. I, 39. Fund. leg. c. 9.)

***) Urſprünglich ſogar nur die Zuwendung der Völker durch die Anerkenntniß der göttlichen Macht, und in der Verzweifelung,

in der altchriſtlichen Kirche, nachdem man ſich für die Aufnahme der Heiden überhaupt entſchieden hatte: ob dieſe nicht wenigſtens durch den Moſaismus hindurchgehen, oder, ob ſie ganz frei in die Chriſtengeſellſchaft aufgenommen werden ſollten? Indeß war dieſe Verbindung der Völker mit den Iſraeliten, an ſich ſchon eine bedeutende Erweiterung des Volksintereſſe der Iſraeliten: ſie konnte aber auch nicht ohne die Entwickelung zu einer freieren Religionsanſicht bleiben.

Das Prophetenthum an ſich hatte indeſſen noch nicht dieſe Bedeutung oder Beſtimmung. In der Ankündigung, daß es nie an ſolchen nach Moſes fehlen würde (Deut. 18, 15 ff.), wurde es ja nicht näher beſtimmt, wieweit ſich die Nebiim an Moſes und das Geſetz halten ſollten. Uebrigens blieb in jedem Falle das Geſetz, die Grundlage auch für jene. So noch (worauf die Juden großes Gewicht gelegt haben) Mal. 3, 22.

Die neuere Anſicht, daß das Prophetenthum dem Prieſterthum, alſo der beſtehenden religiöſen Verfaſſung, entgegengeſetzt geweſen ſei; möchte doch mehr aus dem geſchichtlichen Verhältniſſe Einzelner, beſonders Jeremia, 26 ff. (aber mehr zu dem bürgerlichen Gemeinweſen und den Königen, als zu dem Prieſterthume) als aus Beruf und Beſtimmung von jenen, abgenommen worden ſein. (Aber eben ſo wenig war blos das Vorherſagen, oder das bloße Reden in künſtlicher Begeiſterung, die Sache der Propheten; wie man es nach Spinoza oft angeſehen hat *).

---

gegen dieſe Etwas zu vermögen. — Etwas Anderes war die, nur angedrohte, Verdrängung der Iſraeliten durch Heiden. Deut. 32, 21. (Dahin geht auch die Vermehrung des Volkes, nach Vertilgung des Iſrael. Stammes, Exod. 32, 10. Num. 14, 12.)

*) Ueber Nabi ſ. die bekannten Schriftſteller. (Beſonders auch Paulus, Comm. zu den Pſalmen, 259 f. Conſerv. II. 1.) Beim προφήτης iſt der Alexandriniſche Gebrauch vom altgriechiſchen wohl zu unterſcheiden: dieſen zog Bardili (Significatus v. προ-

2. Die Sache und Anſtalt Jeſu hat im N. T. bekanntlich keinen eigentlichen, beſtimmten Namen. Nur θέλημα, χάρις θεοῦ, σωτηρία, ἀλήθεια, und die Bezeichnungen, welche die Erſcheinung Jeſu angehen: εὐαγγέλιον, dieſes bedeutſame Wort, bezieht ſich mehr auf das Mittel, jene Sache unter den Menſchen geltend zu machen. Aus dem Chriſtennamen, welcher wahrſcheinlich zuerſt eine freiere Partei bezeichnen ſollte *), die Pauliniſche, dann die ganze neue Partei; entſtand ſchon im 2. Jahrhundert die Bezeichnung, χριστιανισμός, neben dem ἑλληνισμός und ἰουδαϊσμός, für die Sache oder die Lehre, welche in der Partei herrſchte, und für das Leben in ihr und das Glauben an dieſelbe. Dieſer Name mag eben auch, und auf verſchiedene Weiſe, viel zur Veränderung der Anſicht von der Sache beigetragen haben.

Dieſe Anſtalt nun trat entſchieden nur, als eine Fortſetzung des Moſaismus auf, ſo wie ſie nur durch dieſen ver-

---

φήτου e Platone erutus. 1786.) unpaſſend in die bibliſche Unterſuchung hinein. Dort iſt er blos, Vorherſagender; hier, Verkündiger (ἑρμηνεύς, ἐξηγητής, vgl. Ruhnken. z. Timäus d. W.) deſſen, was der μάντις geſprochen hatte. Etwas von dem Griechiſchen Sprachgebrauche lag in dem des N. T., wo es offenbar den volksmäßigen Lehrer anzeigt (Kopp. exc. 3. ep. ad Eph.), wenn dieſer Gebrauch nicht vielmehr aus der vormaligen Stellung und Bedeutung der Jüdiſchen Propheten hervorgegangen iſt. Ganz von allgemeiner Bedeutung war der Gebrauch des Namens beim Philo; vielleicht auch dem, in den Aegyptiſchen Heiligthümern nachgebildet, in denen bekanntlich (nach der Griechiſchen Bezeichnung) die προφῆται den niedrigſten Prieſtergrad ausmachten. Denn in der, oft behandelten, Stelle, de vita Mos. 681 f., ſteht offenbar der ἑρμηνεύς über dem προφήτης.

*) Nicht ſowohl, weil der Name, in ſeiner Form, an philoſophiſche Secten erinnerte; als, weil, durch Paulus, der Name, χριστός, eine höhere Bedeutung erhalten hatte. Aeltere Meinungen, Fabric. bibliographia antiq. 162. N. A. Buddei Miscc. I. 180 ss. Vgl. Schmidt Bibl. f. Kr. u. E. I. 86 ff. Gieſeler ü. d. Entſt. der Evangelien S. 114.

ſtändlich ſein konnte. Es kommt auch hier, weniger auf einzelne Stellen der Evangelien (Matth. 5, 17. *)) und der apoſtoliſchen Schriften an, als auf den Geiſt und die Art des Ganzen (auch die Anwendung des A. T. bei dieſen Schriftſtellern, welche weiterhin zur Sprache kommen wird, deutet dahin): aber ſelbſt die Pauliniſchen Erörterungen über das Moſaiſche Geſetz, ſetzen doch einen durchgängigen Zuſammenhang des Evangelium mit dieſem, und noch mehr ihre beider Verbindung in Einem und demſelben göttlichen Plane voraus. Es gehört nicht hierher darzulegen, wie das Chriſtenthum auch in der Geſchichte ſeine erſten Erfolge nur durch dieſen Zuſammenhang geſucht und gehabt habe, ſelbſt in der heidniſchen Welt: bis ſich ſein Geiſt entwickelte und fühlbar wurde, und die Philoſophie ſich mit ihm durch die Lehre vom Logos verband; da es denn noch auf anderem Boden Wurzel ſchlagen und auf andere Weiſe ſich geltend machen konnte. Der praktiſche Monotheismus, und überhaupt die Moſaiſche Religionsanſicht, in welche auch die Moralität aufgenommen wurde; aber dann auch die Idee des allgemeinen Menſchenvereines für jene; bilden die Berührungspuncte des Moſaismus und des Chriſtenthums.

Die Mängel des Moſaismus, wie ſie nicht nur in dem ſpäteren Judenthum ſich entwickelt hatten, oder durch die Zufälligkeiten in Zeit und Volk nothwendig waren; ſondern wie ſie ſchon in der Anlage der Sache gelegen haben; das Aeußerliche, Politiſche, Weltliche derſelben, dieſe ſind

---

*) Wo das πληροῦν die allgemeine Bedeutung des גמר hat: beſtätigen, entwickeln, erweitern, im Leben der Menſchen ſichern, zugleich genommen: B. Cosri 1, 4. überſetzt es daher mit den beiden Worten: beſtätigen und ſichern. In der alten Kirche ſcheint die, am wenigſten angemeſſene, Erklärung, von der Erfüllung der Weiſſagungen (AG. 3, 18. 13, 27) vorgeherrſcht zu haben. Vgl., außer dem, was unten, Schultheß Reviſ. des k. Lehrbegr. 2. St. Kritiſch-exeg.-dogm. Erörterung des Textes, Matth. 5, 17—19.

zwar vornehmlich von Paulus dargeſtellt worden *). In manchen Stellen der Evangelien, beſonders aber im χάρις καὶ ἀλήθεια Joh. 1, 17, als dem Gegenſatze der Moſaiſchen Religion, lagen ſie auch ausgeſprochen. Es ſteht ihm im Chriſtenthume überhaupt die Geiſtigkeit, alſo die Freiheit, Erhabenheit und Allgemeinheit, entgegen. Doch alles dieſes wird in dem Folgenden ſeine weitere Erörterung finden **).

7.

Auch das Chriſtenthum ſollte eine Anſtalt, keine Glaubenslehre, ſein; aber für die rein menſchlichen Zwecke, und eben deswegen für die Menſchheit, und zum Reiche Gottes, als deren Ideal, gegründet; nur durch den Geiſt und in der Erinnerung an ſeinen Stifter zuſammengehalten.

1. Unter den tieferen Erörterungen, welche die neuere Zeit mit der chriſtlichen Glaubenslehre begonnen hat, um ſie ſowohl zu läutern, als völlig zu begründen; ſteht noch über der von Vernunft und Offenbarung, die über das Weſen und die Bedeutung des Chriſtenthums. Es treffen in dieſer die wichtigſten Intereſſen und Unterſuchungen zuſammen. Ein finſterer Gedanke iſt es, dieſe Erörterungen (auch verſchiedene Anſichten vom Chriſtenthum genannt) als ein bedenkliches Zeichen der Zeit verwerfen zu wollen ***). Uebrigens hat die Verſchiedenheit der Anſicht immer in der Kirche, der Sache nach, geherrſcht; wenn gleich die Frage, welche die Väter bisweilen aufwerfen: was Chriſtenthum ſei, immer mehr praktiſche Bedeutung hatte.

---

*) Vgl. *Winer*. exc. 1. ad Gal.

**) *C. H. F. Bialloblotzky*, de legis Mosaicae abrogatione. Gott. 824.

***) Fr. Schlegel, Concordia I. 41.

Zwei, allerdings bedenkliche, Vorſtellungen über dieſen Gegenſtand, können hier nur im Allgemeinen berückſichtigt werden: die, daß das Chriſtenthum überhaupt keinen Plan zum Grunde gehabt habe, oder doch nur einen auf das Unmittelbarſte an der Perſönlichkeit Jeſu; und die, daß es urſprünglich auf äußerliche Dinge gerichtet geweſen wäre. — Man leugnet einen Plan Jeſu, wenn man ihm nur eine unmittelbare, volksmäßige Würkſamkeit, alſo den Charakter eines Volkslehrers unter den Juden, beilegt. Ueber den Zweck Jeſu u. ſ. Jünger S. 18 ff. Kaum verſchieden iſt von dieſer die Anſicht, daß er nur unter jenen einen Erfolg gewollt habe, den, das Moſaiſche Geſetz zu verbeſſern, oder ſeiner Erfüllung aufzuhelfen: und gewöhnlich verſteht man im Gegenſatze hiervon unter dem Plane Jeſu, ſogleich eine, über das Jüdiſche Volk hinausgegangene, Abſicht. Die berühmte Formel, welche urſprünglich nicht den Sinn hatte, welchen man ihr neuerlich gab: daß Jeſus ein Jüdiſcher Landrabbiner geweſen ſei; drückte jene Gedanken, die einzelnen, oder beide zuſammen, aus *).

Indeſſen haben dieſe doch nicht den böſen Schein, welcher ſich bei dem anderen findet, daß jene Sache zunächſt nur auf Aeußerliches, auf ein weltliches Reich unter dem Meſſias-Namen, gegangen ſei. Durch die Erörterungen der bibliſchen Theologie vom Reiche Chriſti, wird dieſe Meinung hinreichend widerlegt. Gegen ſie zeugt ſchon die Anſprache des Evangelium an die Demüthigen und zur Demuth. — Aber bei allen dieſen Anſichten kann eigentlich von kei-

*) Paulus, Comm. I. 856 ff. Kähler, über die zwiefache Anſicht, daß Jeſus ein Jüd. Landrabb. und, daß er Gottes Sohn geweſen ſei. 824. — Es iſt hiermit gleichviel, ob man mit den alten heidniſchen Gegnern des Evangelium, dafür den Namen, Sophiſt, oder mit Neueren (Wieland's Agathodämon) den eines Theurgen, gebrauche. — Zum Theile gehören auch hierher Toland's Nazarenus, und Mosheim's vindiciae antiquae christianorum disciplinae. (1722. ed. 2.)

nem Chriſtenthum, als Lehre oder Anſtalt, die Rede ſein: wollte man nicht die zufälligen Entwickelungen und Anwendungen der Reden und Geſchichten Jeſu durch Andere, ſo nennen. Die bibliſche Theologie hat alſo zuerſt eine würkliche, geiſtig-allgemeine Idee nachzuweiſen, welche Jeſus und die Apoſtel gehabt haben. Würde man ihnen aber auch nur die Meſſianiſche Idee beilegen wollen, nur nicht blos im gemeinen Volksſinne, ſondern wenigſtens in dem der Propheten: ſo würde jenen ein höherer Sinn zukommen, als jene Anſichten darlegen. (Reinhard, Verſuch über den Plan, welchen der Stifter der chr. Rel. z. Beſten der Menſchen entwarf. 4. A. 798. (Opusc. 1. 234 ss. Consilium bene merendi de universo hu. genere, ingenii supra hominem elati, documentum.) (Linde) Jeſu Univerſalreligion. 811. Planck, Geſch. des Chriſtenth. in der Periode ſ. erſten Einführung. 818. II.)

2. Das Chriſtenthum wurde anfangs auch in der Kirche, weniger als Lehre, denn als praktiſches Inſtitut, angeſehen *); bis theils eben die Philoſophie, welche ihm eine freiere Behandlung verſchaffte, theils die Ausbildung der kirchlichen Angelegenheiten, es zum Dogmenſyſtem machten. Dieſe Anſicht befeſtigte ſich durch die Abwehr der häretiſchen Deutungen. Dazu kam der Haß gegen den Chiliasmus, welcher ſelbſt die Idee vom Reiche Gottes mit ergriff. Es ſtellten ſich dieſem in der neueren Zeit ſowohl die praktiſche Richtung der Theologie und Religion, als die dogmatiſchen Schwierigkeiten bei der Auffaſſung des Chriſtenthums, entgegen. Die verſchiedenen, neuerlich gebrauchten, Formeln, daß dieſes, nicht Lehre, vielmehr eine Anſtalt, oder ein Weltplan, eine Idee u. ſ. w. habe ſein ſollen; deuten alle auf

---

*) Daher die Benennungen, καινὸς νόμος, νομοθέτης — bei den Kirchenvv. — Segaar. exc. 3. ad Clem. Al. quis dives salvetur.

Daſſelbe hin *). Jenes Verhältniß des Chriſtenthums zum Moſaismus erläutert ſeine urſprüngliche Bedeutung noch beſonders klar.

Es tritt an die Stelle von jenem auch als Bund Gottes mit den Menſchen **); und trägt, wie jener, weder gefliſſentlich, noch neue Religionslehren vor. (Daher denn die Kirche, wie das Judenthum, für ſolche immer anderweite Erkenntnißquellen ſuchte.) Auch hat es ſich nirgends als eine ſpeculative Religion dargeſtellt; und konnte es nicht. Das Lehren geſchahe bei Jeſu gelegentlich, aber mehr als Ermahnung und Anregung: öfter, als Lehrausſprüche mitgetheilt werden, wird Jeſus nur als lehrend beſchrieben ***); bei den Apoſteln wird auch nur gelegentlich gelehrt, und nach den verſchiedenſten Geſichtspuncten. Und nicht das Weſen des Chriſtenthums heißt ihnen Allen Lehre (διδαχή, ῥῆμα. ῥήματα, λόγος), ſondern eines der Mittel, um jenes aufzuſtellen und einzuführen. So iſt auch Gotteserkenntniß (γνῶσις, ἐπίγνωσις) im N. T. nur Erkenntniß des göttlichen Heilsplanes (μυστήριον), oder (beim Johannes) Vereinigung des Gemüthes mit der Gottheit †). Wahr-

*) Herder's Schriften (z. B. von Gottes Sohn d. W. Heiland) — Jo. Müller das Chriſtenth., ein Geſpräch. Werke, VIII. — Garve, das Chriſtenth., als Lehrgebäude, und als Inſtitut betrachtet. Verm. Aufſ. II. 289 ff. — J. W. Schmid, ü. chr. Religion, deren Beſchaffenheit u. zweckmäßige Behandlung u. ſ. w. 797. — Wagner, Rel., Wiſſ., Kunſt u. Staat. 819. — Weiller, was iſt Chriſtenthum. Kl. Schrr. I. 310 ff. u. ſ. w.

**) Aber nicht als Bund der Menſchen mit einander — Chriſtenbund nach einem ſehr gangbaren Ausdrucke. (Stephani, das heil. Abendmahl. 1811.) — Jablonsky unrichtige Anſicht, daß der Begriff des Teſtaments im N. T. beim διαθήκη überall Statt habe: de genuina et propria signif. τῆς διαθήκης in N. T. Opuscc. II. 393 ss.

***) Böhme Rel. J. C. 15 ff.

†) Gleichbedeutend mit κοινωνίαν ἔχειν I, 1, 3 ff. vgl. 2, 3 ff. μένειν ἐν αὐτῷ, εἶναι ἐ. α. 2, 5 ff. Daher 4, 12. in der gottes-

heit aber gleichbedeutend, oder innig verbunden mit der Gottſeligkeit (εὐσέβεια Tit. I, 1); in den Pauliniſchen Darſtellungen, Röm. 1, 18 ff., nur der allgemeine Gedanke der Religion. — Das Weſentliche von Allem war vielmehr jenes εὐαγγέλιον, welches vom Gottesreiche auf Erden, dem nunmehr zu ſtiftenden, geſprochen werde: alſo, die, mit Aufforderung verknüpfte, Verkündigung, daß die Menſchen eine neue, ſittliche Verbindung mit Gott eingehen dürften und ſollten. So kann man das beſtehende Chriſtenthum immer eine Anſtalt, im Gegenſatze von der dogmatiſch-kirchlichen Anſicht, nennen.

Allein in der urſprünglichen Oppoſition des Evangelium gegen das Judenthum ſprach ſich ſein geiſtiger, erhabener, Charakter aus, ſich über alle Welt, und für die reinſten, allgemeinen, Zwecke zu verbreiten. In dieſem nahm denn auch jenes Ideal vom göttlichen Reiche, einen freieren und höheren Sinn an. — Ein Zweck für alle Menſchen iſt endlich aber auch einer für alle Zeiten; auch in dem Sinne, daß er die Entwickelung und Fortbildung der Menſchheit beabſichtige.

Es bedürfte denn keiner ausdrücklichen Ausſprüche der Evangelien, daß dieſes die Abſicht Jeſu, daß es alſo das εὐαγγέλιον, geweſen ſei: für alle Welt und alle Zeit eine Sache und Anſtalt zu begründen. Allein ſchon den Parabeln liegt dieſer Sinn doch immer zum Grunde (beſonders Matth. 13, 24 ff.), andere Sprüche deuten es ebenfalls an (Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. Joh. 10, 16 *)); und man muß diejenigen Stellen mit ſolchen verbinden, in welchen die Scheidung des Jüdiſchen und Heidniſchen völlig

würdigen Geſinnung ein Erſatz gefunden wird für die Entferntheit des Begriffes und der Erkenntniß von dem Weſen Gottes.

*) Die Helleniſten ſind hier wenigſtens gewiß nicht gemeint; wenn es gleich noch zweifelhaft ſein mag, ob dieſe Fremden nicht vielmehr Menſchen einer anderen Denkart, als dieſe in ſeiner nächſten Umgebung hatten, bedeuten.

aufgehoben, erſcheint (Matth. 8, 11 f.). Und gewiß darf man hiergegen nicht die Bedenklichkeiten erheben, daß der Begriff von Erde (πέρατα τῆς γῆς) und Menſchheit, in der Jüdiſchen Sprache viel zu beſchränkt geweſen ſei. Es kam hier nur auf die ſittliche Idee des Menſchengeſchlechtes, außer den zufälligen Abgrenzungen und Verſchiedenheiten, an.

Der Univerſalismus des Chriſtenthums iſt daher nicht blos ein Pauliniſcher Gedanke: er lag in der Sache. Wir werden ſehen, daß dieſer nur die Bedenklichkeit beſeitigt habe, ob nicht das Judenthum fortwährend als Mittelſtufe gelten ſollte; und ſomit das Ganze geiſtiger und richtiger aufgefaßt.

3. In dem geſammten Sinne des Urchriſtenthums liegt es, was oben zuletzt noch als ſein gegenjüdiſcher Charakter, bezeichnet worden iſt. Nicht das Geſetz, ſondern der Geiſt, ſollte dieſe Geſellſchaft vereinigen und beherrſchen: und es iſt die, unten noch zu erörternde, Frage, ob nicht auch dieſer Gedanke ſchon im Sinne der Propheten gelegen habe. Und, wie die Iſraelitiſche Religion auf der Geſchichte von Erſcheinungen, Thaten und Zügen der Gottheit beruhte; ſo gründete ſich das Evangelium auf die Geſchichte Jeſu, in welchem die Apoſtel zugleich die Offenbarung Gottes, und den Stellvertreter der Menſchheit, fanden: ſo daß es in dieſem Sinne allerdings eine hiſtoriſche Religion genannt werden kann *).

Wie aber (und dieſes, als in die Kirchen- und Dogmengeſchichte gehörig, mag nur ohne Ausführungen noch erwähnt werden) in der ganzen Geſchichte des Chriſtenthums Etwas liegt, was uns darauf hinführt, daß es eine Sache Gottes, daß es, um in klaren Worten zu ſprechen, beſtimmt

---

*) Anders in der Kirche (gleichbedeutend mit poſitiver) anders in den hiſtoriſchen Ableitungen des Chriſtenthums, in neuerer Zeit. Vgl. *Morus:* de religionis notitia, cum rebus in facto poſitis copulata. Diss. II. 1 ss.

geweſen ſei, eine Epoche in der Menſchengeſchichte zu bezeichnen: ſo ſtellt ſich dieſes uns vornehmlich in dem vereinigenden Charakter vor Augen, welchen es hat, und durch welchen ſogar ſeine zufälligen Erſcheinungen eine gewiſſe Beſtimmtheit und Angemeſſenheit erhalten. Die, in den Umſtänden ſeiner Entſtehung gegründeten, Ritus der Taufe und des Abendmahles, geben gerade die vornehmſten Gebräuche aller Religionen der alten Welt (Waſchungen und heilige Mahle, mit Opfererinnerungen) wieder *); die, in der Kirche ausgebildeten, aber nur durch Idee'n des N. T. veranlaßten, Dogmen der Trinität und des Todes Jeſu, als des Gottmenſchen, treffen ſich gerade mit den bedeutendſten Lehren, theils der ſpeculativen Religionen des Alterthums, theils der Myſterien deſſelben.

4. Das Urchriſtenthum iſt dieſemnach, nicht ein dürftiger Nachhall von Jüdiſchen oder überhaupt von Zeitbegriffen: es war eine freie, allgemeine Aufforderung zur Menſchenvereinigung im Reiche Gottes. Matth. 4, 23. Mark. 1, 15 f. wird dieſelbe Anſprache an das Jüdiſche Volk, Jeſu, wie dem Johannes, beigelegt, und ſie, als das Eigentliche der Lehre von jenem, beſchrieben. (So führte ſich die Meſſianiſche Zeit auch Jeſ. 40, 9. 52, 7. ein.) — In jenem Sinne: Hartmann, Blicke in den Geiſt des Urchriſtenth. 802. Cludius, Uranſichten des Chriſtenthums. 808. — Dagegen Schwarz, Lehre des Evangelium, aus den Urkunden dargeſtellt. I. 808.

Die Lehrverſchiedenheit bei dieſer Grundidee wird im Folgenden, bei der Darſtellung des Charakters von dem Evangelium und den apoſtoliſchen Schriften, zur Sprache kommen.

Der Unterſchied, welchen Semler, und noch die neueren Zeiten, bei der Darſtellung des eigentlichen Chriſtenthums, zwiſchen der Religion Jeſu und der, welche von ihm

*) Böttiger, Aldobrand. Hochzeit 153.

aufgehoben, erſcheint (Matth. 8, 11 f.). Und gewiß darf man hiergegen nicht die Bedenklichkeiten erheben, daß der Begriff von Erde (πέρατα τῆς γῆς) und Menſchheit, in der Jüdiſchen Sprache viel zu beſchränkt geweſen ſei. Es kam hier nur auf die ſittliche Idee des Menſchengeſchlechtes, außer den zufälligen Abgrenzungen und Verſchiedenheiten, an.

Der Univerſalismus des Chriſtenthums iſt daher nicht blos ein Pauliniſcher Gedanke: er lag in der Sache. Wir werden ſehen, daß dieſer nur die Bedenklichkeit beſeitigt habe, ob nicht das Judenthum fortwährend als Mittelſtufe gelten ſollte; und ſomit das Ganze geiſtiger und richtiger aufgefaßt.

3. In dem geſammten Sinne des Urchriſtenthums liegt es, was oben zuletzt noch als ſein gegenjüdiſcher Charakter, bezeichnet worden iſt. Nicht das Geſetz, ſondern der Geiſt, ſollte dieſe Geſellſchaft vereinigen und beherrſchen: und es iſt die, unten noch zu erörternde, Frage, ob nicht auch dieſer Gedanke ſchon im Sinne der Propheten gelegen habe. Und, wie die Iſraelitiſche Religion auf der Geſchichte von Erſcheinungen, Thaten und Zügen der Gottheit beruhte; ſo gründete ſich das Evangelium auf die Geſchichte Jeſu, in welchem die Apoſtel zugleich die Offenbarung Gottes, und den Stellvertreter der Menſchheit, fanden: ſo daß es in dieſem Sinne allerdings eine hiſtoriſche Religion genannt werden kann *).

Wie aber (und dieſes, als in die Kirchen- und Dogmengeſchichte gehörig, mag nur ohne Ausführungen noch erwähnt werden) in der ganzen Geſchichte des Chriſtenthums Etwas liegt, was uns darauf hinführt, daß es eine Sache Gottes, daß es, um in klaren Worten zu ſprechen, beſtimmt

*) Anders in der Kirche (gleichbedeutend mit poſitiver) anders in den hiſtoriſchen Ableitungen des Chriſtenthums, in neuerer Zeit. Vgl. *Morus:* de religionis notitia, cum rebus in facto poſitis copulata. Diſs. II. 1 ſs.

geweſen ſei, eine Epoche in der Menſchengeſchichte zu bezeichnen: ſo ſtellt ſich dieſes uns vornehmlich in dem vereinigenden Charakter vor Augen, welchen es hat, und durch welchen ſogar ſeine zufälligen Erſcheinungen eine gewiſſe Beſtimmtheit und Angemeſſenheit erhalten. Die, in den Umſtänden ſeiner Entſtehung gegründeten, Ritus der Taufe und des Abendmahles, geben gerade die vornehmſten Gebräuche aller Religionen der alten Welt (Waſchungen und heilige Mahle, mit Opfererinnerungen) wieder *); die, in der Kirche ausgebildeten, aber nur durch Idee'n des N. T. veranlaßten, Dogmen der Trinität und des Todes Jeſu, als des Gottmenſchen, treffen ſich gerade mit den bedeutendſten Lehren, theils der ſpeculativen Religionen des Alterthums, theils der Myſterien deſſelben.

4. Das Urchriſtenthum iſt dieſemnach, nicht ein dürftiger Nachhall von Jüdiſchen oder überhaupt von Zeitbegriffen: es war eine freie, allgemeine Aufforderung zur Menſchenvereinigung im Reiche Gottes. Matth. 4, 23. Mark. 1, 15 f. wird dieſelbe Anſprache an das Jüdiſche Volk, Jeſu, wie dem Johannes, beigelegt, und ſie, als das Eigentliche der Lehre von jenem, beſchrieben. (So führte ſich die Meſſianiſche Zeit auch Jeſ. 40, 9. 52, 7. ein.) — In jenem Sinne: Hartmann, Blicke in den Geiſt des Urchriſtenth. 802. Cludius, Uranſichten des Chriſtenthums. 808. — Dagegen Schwarz, Lehre des Evangelium, aus den Urkunden dargeſtellt. I. 808.

Die Lehrverſchiedenheit bei dieſer Grundidee wird im Folgenden, bei der Darſtellung des Charakters von dem Evangelium und den apoſtoliſchen Schriften, zur Sprache kommen.

Der Unterſchied, welchen Semler, und noch die neueren Zeiten, bei der Darſtellung des eigentlichen Chriſtenthums, zwiſchen der Religion Jeſu und der, welche von ihm

*) Böttiger, Aldobrand. Hochzeit 153.

handle (de Jesu), gemacht haben, ſcheint nur ein erzwungener Ausdruck dafür zu ſein, daß jene Religion von der kirchlichen Glaubenslehre unterſchieden geweſen ſei. Außerdem aber ſtand das Urchriſtenthum würklich in durchgängiger Beziehung auf die Perſon Jeſu.

8.

Die bibliſchen Religionen ſind oft, entweder beide, oder eine von ihnen, mit anderen Religionen und Parteien der alten Welt, in Verbindung gebracht worden, um ſie von dieſen abzuleiten, oder eine innere Verwandtſchaft mit denſelben darzulegen. Der Beweis dafür müßte geſchichtlich, oder aus Sinn und Inhalt der Religionen, geführt werden.

Dieſe Erörterung iſt für die reinhiſtoriſche Darſtellung der Iſraelitiſchen und chriſtlichen Religion, von großer Wichtigkeit, um die eigentliche Stellung und Bedeutung von jenen aufzufaſſen. Sie trägt aber auch zur Erklärung und Würdigung von vielem Einzelnen in jenen bei. Wir finden ſie ſchon in den älteren Zeiten, aber von einem anderen Standpuncte aus, wenigſtens vielfach angedeutet: von dem (oben ſchon bezeichneten) nämlich, daß die Sage Einzelnes von den Offenbarungen allenthalben hingetragen habe, wenn gleich oft verfälſcht und getrübt. Neuerdings wurde dieſer Gegenſtand von dem Rationalismus aufgegriffen; allein wir vermiſſen noch eine umfaſſende Behandlung deſſelben. Denn man hat ſich meiſtens (auch bei der hiſtoriſchen Erörterung) auf einzelne Anſichten oder einzelne Dogmen, und zwar nach beiden Seiten hin, beſchränkt *).

*) Brauchbare Erörterungen in: *Jurieu*, hist. critique des dogmes et des cultes — Amst. 704. J. K. F. Schlegel, über den Geiſt der Religioſität aller Zeiten u. Völker. 819. II. W. F. Hufnagel ü. den evang. Glauben an Gott u. ſ. w. 1821. Kretzſch-

Die Vergleichung der fremden Religionen des Alterthums, mit der israelitiſchen und chriſtlichen, geſchahe entweder ſo, daß man zunächſt nur jene in Zuſammenhang mit denſelben ſetzte, die chriſtliche dann lediglich durch die israelitiſche; oder beide: und dann wieder bald in gleichmäßigen Zuſammenhang, bald in verſchiedenen und mit verſchiedenen Religionen oder Parteien. Dieſer Zuſammenhang iſt denn auch, bald als ein würklicher, hiſtoriſcher, aufgefaßt worden, nach welchem die bibliſchen von den fremden Religionen abgeleitet werden müßten; bald nur als eine innerliche, allgemeine oder theilweiſe, Verwandtſchaft. Bei dieſer hätte man dann die Wahl frei, das Verwandte aus gleichen Quellen, oder gleicher Denk- und Gefühlsart (Kaiſer's bibliſche Theologie) *) oder eben auch den Stoff der bibliſchen Religionen aus denen des übrigen Alterthums abzuleiten. Es könnte endlich jener Zuſammenhang nur in einer Berückſichtigung jener anderen durch die bibliſchen oder durch die Eine von ihnen, gefunden werden: einer Berückſichtigung, welche mehr die Abſicht zu verbeſſern und abzuſtellen gehabt haben könnte.

Ganz allgemein faßte Eberhard ein ſolches Verhältniß, beſonders des Chriſtenthums, auf; indem er dieſes nur vom Geiſte des Orients und der Griechiſchen Welt ableitete, und als die Vereinigung von beiden dachte. (Geiſt des Urchriſtenthums. 807. III.) Etwas Anderes meinen diejenigen, welche neuerlich von einer hiſtoriſchen Conſtruction des Chriſtenthums geſprochen haben. (Schelling, Vorleſungen über d. Methode des akad. Studium. 8. Vorl.) Aber auf Daſſelbe mit Eberhard müſſen diejenigen hinauskommen, welche (mit der neueſten, philoſophi-

---

mar, neue Darſt. der ph. Rel. Lehre. 823. 181 ff. Stein, Apologetik des Chriſtenth. 25. Rückert, chr. Philoſ., oder Ph., Gſch. und Bibel. 826. II. Gieſeler, Kircheng. 1. 57 ff.

*) Dieſen Weg hat man überhaupt in der neueren Zeit für die vergleichende Geſchichte der Religionen vorgezogen.

ſchen Anſicht) das Chriſtenthum, als die Syntheſis ſeiner und aller früheren Zeiten darſtellen: wie ſie dieſes auch hiſtoriſch ausführen mögen *).

Es wird ſich nun in beiden Religionen kein ſolcher Zuſammenhang nachweiſen laſſen; es kann ſich indeß zeigen, daß eine Berückſichtigung fremder Heiligthümer, wenn auch nur bei der Moſaiſchen, allerdings angenommen werden könne. Dagegen (aber hiervon iſt denn auch nicht die Rede) haben ſie in ihrer Geſchichte, ihrer Ausbildung, unter mannichfachem Einfluſſe von denſelben geſtanden. Man vermiſchte dieſes nur oft mit jenem, auch dadurch, daß man einige Dogmen, bei denen der Einfluß Statt hatte, für urſprünglich Iſraelitiſche oder chriſtliche hielt. Endlich iſt hier überall nur von dem die Rede, was hiſtoriſch, oder aus dem Weſen der bibliſchen Religionen nachweisbar ſei.

9.

Bei der A. T.lichen Religion iſt jener Verſuch auf vierfache Weiſe gemacht worden: der Monotheismus derſelben ſelbſt, als ein fremdes Erzeugniß angeſehen — die Geſchichte der Geneſis und der Iſraelitiſchen Urzeit aus fremden Sagen abgeleitet — die Moſaiſche Geſetzgebung und Verfaſſung aus dem Aegyptiſchen Prieſterthume erklärt — in den anderen Schriften und in den Begriffen des Volkes, auch in der älteren Zeit, Manches aus fremden, beſonders den Zoroaſtriſchen, Religionen abgeleitet.

1. Man hat jene Ableitung des Moſaiſchen Monotheismus aus der Fremde, entweder bei ihm ſelbſt, oder vermittelt durch den der Patriarchen, gemacht. Dieſes,

---

*) Rixner Geſch. der Philoſophie. II. L. v. Henning: Principien der Ethik, in hiſtoriſcher Entwickelung. Berl. 824.

wenn man ihn von den Chaldäern herleitete; wie es vornehmlich oft in Volksſchriften geſchehen, und wobei die Unbeſtimmtheit des Chaldäer-Namens, wie die Vermiſchung verſchiedener Zeitperioden, mitwürkte *). Jenes, wenn man auch den Monotheismus des Moſes von den Aegyptiern herleitete **).

Bei beiden Meinungen muß ſowohl die Verſchiedenheit der monotheiſtiſchen Meinungen überhaupt, als das Auszeichnende des Moſaiſchen Monotheismus gerade, wohl bemerkt werden. Jene zeigen ſich der Form nach, bald mehr ſpeculativ, bald mehr populär, auch bald mehr als Sache der Reflexion, bald mehr als die von Gefühl und Phantaſie: dem Inhalte nach bald mehr als Idee vom Höchſten oder Urſprünglichſten, bald als die vom Einen, und dieſe wieder auf mannichfache Weiſe, jenachdem die Religionslehre dem Pantheismus näher ſteht. Aber (wie man auch den Moſaiſchen Monotheismus in der Religionsphiloſophie ſtellen möge ***)) er zeichnet ſich doch vor jedem anderen in der alten Welt in zwiefacher Hinſicht aus. Theils durch ſeine Beſtimmtheit, in welcher er gerade nur die Vorſtellung von Einem, und einem perſönlichen, Gottesweſen ſein will; theils durch ſeine praktiſche Bedeutung, welche er (nur nicht in der politiſchen Richtung) ſchon in

---

*) Welche Chaldäer-Religion würde man meinen? Den alten Sabäismus des Volkes, von dem, und, ob neben ihm ein Monotheismus dageweſen, man ſo wenig weiß; oder die Ausbildung Zoroaſtriſcher Lehren, oder die aſtrologiſche Theologie der Chaldäerkaſte (Geſen. zweite Beil. z. Jeſ. III. 327 ff.); oder die Chaldäiſche, myſteriöſe Theologie, welche die ſpätere Theoſophie auch aus dem Alterthum ableitete? (*Stanlei.* philos. orientalis, an: Hist. philos. ed. G. Olearius. 1711. und *F. Patrit.* nova de universis philosophia. Ven. 593. 1. Anhang.)

**) Wobei dann, wie oben ſchon angedeutet, angenommen wird, daß in die Sagen und Urkunden vom Patriarchaliſchen ſpätere Begriffe eingetragen worden ſeien.

***) Vgl. oben zu 5.

der patriarchaliſchen Religion hatte. In dieſer ſtellt er ſich aber in der That (mit welcher dogmatiſchen Anſicht auch immer derſelbe gewürdigt werden möge) als ein unmittelbares Reſultat des geiſtigen und ſittlichen Menſchenbedürfniſſes dar *). — Davon zu ſchweigen, daß Familie und Volk dort ihre ganze Beſtimmung in dieſem Gottesglauben erhielten: denn dieſes war nur eine Veranſtaltung für den Monotheismus, und lag nicht in ſeiner Grundidee.

Nach jenem ſeinen Charakter ſcheint es denn auch nicht paſſend, in jenem Monotheismus ſchon eine beſtimmte Rückſicht und Entgegenſetzung gegen andere Religionen des Alterthums zu finden: wie gegen den Thierdienſt der Aegyptier. Er war vielmehr der Eine Hauptgedanke, welcher der ganzen Anſtalt untergelegt worden war, und das Eine, große Intereſſe des Iſraelitiſchen Volkes. Nur bei ſeiner Behauptung nahm die Geſetzgebung immer auf die fremden, abgöttiſchen Völker, warnende und verdammende, Rückſicht: dieſes waren aber gewöhnlich nicht die Aegyptier. Dieſe ſtehen im Moſaiſchen Geſetze überhaupt nur als die politiſchen Feinde da **).

2. Die Einflüſſe fremder Lehren oder Religionen auf die Moſaiſche und die Iſraelitiſche Urgeſchichte, ſind ſchon

---

*) Es iſt auch ſonſt mehr als wahrſcheinlich, daß der Monotheismus urſprüngliche Menſchenreligion geweſen ſei. Aber in ſolchen Zeiten und Verfaſſungen, in denen ſich die Religion mehr praktiſch, als Sache des Gemüthes, erhalten hat, entwickelte er ſich am natürlichſten: und, wo die Tradition ſelbſt durch den Familienverband ſtetig und rein blieb, erhielt er ſich am leichteſten. Vom Monotheismus der Indianer, *B. Constant, de la religion*, 1. 219 ff.

**) Der phöniciſche, bilderloſe (Hercules-)Cultus zu Gades, welcher oft mit dem Moſ. Monoth. verglichen worden iſt (auch von Wette bibl. D. 44 N. A.) ſcheint Feuerdienſt geweſen zu ſein; wie der der Perſer u. A. auf gleiche Weiſe beſchrieben wird. Dieſes iſt auch ſo von F. Münter (Rel. d. Karthager S. 45 f.) ausgeführt worden. Uebrigens brauchte einem bilderloſen Cultus nicht gerade Monotheismus zum Grunde zu liegen.

oben (3.) zur Sprache gekommen: ſie werden, mehr als problematiſch, nur nach zweideutigen Anklängen von Sagen, oder auch nur von Namen, angenommen. Man hat dieſe Anſicht von der Patriarchengeſchichte auch mit der Meinung von einem fremden Urſprunge ihres Monotheismus, in Zuſammenhang gebracht. Aus jener Namenähnlichkeit zwiſchen den Urvätern und den Weſen alter Sagen, ging z. B. die Vorſtellung hervor, daß Indien das Mutterland dieſes Monoth. geweſen ſei. — Etwas Anderes könnte es bei der Schöpfungsgeſchichte zu ſein ſcheinen. Allein es bleibt auch hier natürlicher (wie wir es denn auch unten ausführen werden), nur eine anwendende und verbeſſernde Beziehung auf die fremden Meinungen anzunehmen, weniger in der Form der Erzählung (den Tagewerken *)) als in den Darſtellungen von Finſterniß und Licht, von Wort und Geiſt, und manchen Einzelnheiten ſonſt. So vielleicht auch in der Geſchichte vom Sündenfalle: bei welcher noch eine beſondere Ausbildung jener Vorſtellung in der hieroglyphiſchen Auslegung Statt gehabt hat, durch welche die Benutzung des Fremden mehr unwillkührlich gedacht wurde. — Uebrigens beträfe dieſes Alles nicht Moſaismus und A. T. überhaupt.

3. Die Vorſtellung, daß die ganze Moſaiſche Anſtalt aus dem Aegyptiſchen Prieſterthum hervorgegangen ſei, lag den Beurtheilern derſelben immer ſehr nahe, darin ſchon, daß man (wie AG. 7, 26. **) Philo und Joſephus) Moſes als Prieſterlehrling zu denken gewohnt war; dann aber auch durch manche auffallende Aehnlichkeiten zwiſchen jener und Aegyptiſchen Einrichtungen oder Myſterien. Neuerdings wurde die Meinung oft ſehr unbeſtimmt aufgefaßt, ohne es

---

*) *L. Hug.* de opere sex dierum. 821.

**) Hier ward dieſe Beſchreibung wohl nur aus der gangbaren Formel der alten Welt wiederholt, ohne, daß Etwas hiſtoriſch und beſtimmt über die Bildung des Moſes damit ausgeſprochen werden ſollte.

klar zu machen, was denn jene Aeg. Geheimniſſe geweſen ſeien, und worin ſie Moſes wiedergegeben habe *): oder nur auf die magiſche Geſchicklichkeit des Moſes bezogen, wie es auch die Darſtellung der Jüdiſchen Feinde des Evangelium geweſen war **).

Es bleibt nun ohne Zweifel dem Moſaismus eigenthümlich, die eigentliche Idee, in welcher er begründet iſt und welche er ausführen wollte; alſo gerade das, was wir die Moſaiſche Religion nennen. Aegypten wenigſtens hat Nichts dieſer Art, von welcher Seite wir es auch betrachten und durchforſchen mögen. Auch die Geſetzgebung, die urſprüngliche und die ganze Zuſammenſtellung derſelben, hat zu viele locale und volksgemäße Eigenthümlichkeit, und hängt mit jener Idee zu genau zuſammen, als, daß wir ſie ſonſt woher ableiten ſollten. Aber wer möchte vollends gerade Aegyptiſchen Charakter in ihr nachweiſen? — Die Vorzüge, welche ihr, als Geſetzgebung vor denen der alten Welt ſonſt zuſtehen, gehören nicht hierher. (J. Prieſtley Vergleich der Geſetze des Moſes mit denen der Hinduer, und anderer alter Nationen. D. von Ziegenbein. 801.)

Sonſt aber mag, in Formeln und Einrichtungen, Manches im Moſaismus angetroffen werden, was eben wieder jene, meiſt verbeſſernde, Rückſicht auf das Fremde, und hier namentlich auf das Aegyptiſche, nehmen ſollte. Es war ja auch wohl natürlich, und ganz in der Methode der alten Geſetzgebung gegründet, daß man vorgefundene, frem-

*) Horus. 1783. und ähnliche Schriften. Bedeutender und verſtändiger Pleſſing, Memnonium. 1787. II. Deſſ. Oſiris und Sokrates. 1783. (Schiller's Sendung Moſes.)

**) In den Jüdiſchen Läſterſchriften gegen das Evangelium (Toledot Jeſchu) iſt indeſſen auch das Wunderthun durch die Jüdiſche Zauberei mit Aegypten in Verbindung geſetzt worden. Dieſes würde merkwürdig ſein, wenn jene Schriften nicht über und über ſo thöricht wären.

de Formen, mit angemeſſener Veränderung, auf die eigene Sache anwendete: um das Volk im Zuſammenhange mit ſeiner Denk- und Sprechweiſe zu laſſen, und dennoch zugleich das Falſche und die Misbräuche dabei abzuſchneiden. So beim Namen, Jehova, vielleicht *); und bei einigen Ritus, bei der Bundeslade, den Urim und Thummim, und anderen Gegenſtänden, welche für die hebr. Archäologie gehören. Außer dem, was weiter unten, vgl. Creuzer's Myth. u. Symb. 1. Th. — **).

Im Allgemeinen aber ſind wohl in der Moſaiſchen Verfaſſung noch mehr die übrigen heidniſchen Religionsformen und Verehrungen, welche die Iſraeliten umgaben, als die Aegyptiſchen, berückſichtigt worden: doch ſind — außer von J. D. Michaelis — die Spuren hiervon grade am wenigſten beachtet oder aufgeſucht worden. (*I. Selden.* de Diis Syris, ed. A. Beyer. 672.)

4. Die, gewöhnlich angenommenen ***) oder auch wahrſcheinlichen, Einflüſſe fremder Lehren auf das Einzelne der

---

*) S. unten. — Deut. 30, 13. (einer, oben ſchon erwähnten Stelle) nahm Michaelis ſchon eine Rückſicht auf die Aegyptiſche Lehre vom Schattenreiche an, jenſeits des Meeres oder des See; aus welcher auch die Griechen die ihrige ausgemalt haben ſollen. Es könnte dieſe Anſicht uns darum erwünſcht ſein, weil durch ſie jene wichtige Stelle ein entſchieden höheres Alter, ja Moſaiſche Urſprünglichkeit, zu erhalten ſchiene. Und allerdings ſind die Ströme der Unterwelt, ſonſt bei den Hebräern, etwas Anderes, als dieſes Schattenreich jenſeits des Meeres. Doch war jenes Bild, auch nicht durchgängig herrſchend bei den Aegyptiern. J. v. Hammer: die Lehre von der Unterwelt bei den Aeg. u. ſ. w. Fundgruben des Or. V. 273 ff.

**) Auch die Alexandriniſchen Ueberſetzer haben bei Thummim (ἀλήθεια) auf Aegyptiſchen Ritus hingedeutet. *Sturz.* de dial. Maced. et Alex. 97.

***) (Hallenberg) die geheime Lehre der alten Orientaler u. Juden, zur inneren u. höheren Bibelerkärung — 805. J. Horn, über die bibliſche Gnoſis, fragm. Darſt. d. Rel. philoſ. des Orients, zur Erkl. d. h. Schr. 805.

Iſr. und Jüdiſchen Meinungen, und ſelbſt auf Manches in den heiligen Schriften, hat die ſpecielle Darſtellung der Dogmen zu erwägen. Im Allgemeinen möge es hier nur bemerkt werden, daß jene Einflüſſe, beſonders die von den Zoroaſtriſchen Lehren, weder ſo entſchieden, und ſo allgemein und unbedingt vorhanden geweſen ſeien, als man es oft behauptet hat; noch gerade in der Periode des Babyloniſchen Exiles *). Uebrigens blieben alle dieſe Vorſtellungen, wie wir oben ſchon bemerkt haben, einzelne, und nicht weſentliche, Lehren der Iſraelitiſchen Religion. Auch darf man nicht immer gerade die fremden Religionen, als Grundlage ſolcher Meinungen, vermuthen: ſondern es ſind gewöhnlich wohl nur Volksmeinungen geweſen, welche ſich unter den Iſraeliten verbreiteten; und der Charakter derſelben ſpricht ſich auch demgemäß aus. (Chaldäiſch-Babyloniſche Lehren daher zu nennen; nicht Zoroaſtriſche.) Wiederum endlich hat man verbeſſernde Anwendungen fremder Lehren von jenen Einflüſſen zu unterſcheiden. (Wie Jeſ. 45, 7 **)).

Aus der claſſiſchen Welt hat man (außer den Apokryphen) nur im Kohelet Spuren finden wollen ***).

Immer wird aber, bei der Vorausſetzung ſolcher Einflüſſe, der Geiſt auch jener Schriften, wie des Iſr. Volkes ſelbſt, und wie die Idee und Grundlage der Religion, frei und eigenthümlich bleiben.

---

*) So auch ſchon T. C. Tychſen: de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis. Comm. Soc. Gott. XII. p. 4.

**) Denn die Worte in dieſer Zuſammenſtellung (Gut u. Böſes, Licht, Finſterniß) bedeuten doch wohl mehr, als Jer. 31, 35: Gott ſchaffe Tag und Nacht. Geſen. zu d. St. Es iſt unbeſtimmt, in welchem Sinne derſelbe, III. 47. eine urſprüngliche Verwandtſchaft der magiſchen und iſrael. Religion annehme. — Daß man unter Judenchriſten eine ſolche bisweilen angenommen, davon giebt es Spuren bei der Ausdeutung der Erzählung von den Magiern, in der älteſten Kirche.

***) Zirkel's Unterſ. ü. den Pred. Würzb. 792.

10.

Außer dieſen Anſichten aber, welche natürlich auch das Chriſtenthum, in bedeutenderen oder geringeren Theilen, aus fremden Lehren ableiten; hat man dieſes auch für ſich aus ſeiner Zeit und dem Beſtehenden herzuleiten verſucht: bald ſeine Dogmen, bald ſeine Moral, bald auch die Erſcheinung und den ganzen Plan ſeines Stifters. Aber immer mit noch weit weniger Recht und Schein, als es beim A. T. geſchehen konnte.

1. In denjenigen Einzelnheiten, welche in der That in der Volksreligion, wie ſie im Zeitalter Jeſu geherrſcht haben mag, aus der Fremde entſtanden ſein mögen, hängt das Chriſtenthum mit dieſer zuſammen. Allein es ſind jene in dieſem noch weit mehr Zufälligkeiten, als dort; und ſie haben durch den apoſtoliſchen Vortrag ſelbſt, andere Bildungen und Deutungen erhalten. Dieſes ſogenannte Judenthum, und das Verhältniß des Chriſtenthums zu demſelben, wird noch in dem allgemeinen Theile der bibliſchen Theologie, zur Erörterung kommen. Dieſes könnte aber, dem Vorigen zufolge, das Einzige ſein, worin dieſe Religion, durch die Iſraelitiſche, mit den anderen des Orients zuſammenhinge. — Doch es haben Einige dem Chriſtenthume zwar dieſelben Quellen gegeben, wie dem Moſaismus, aber doch ſo, als habe es aus dieſen von Neuem ſelbſt geſchöpft: Andere haben jenem auch eigenthümliche, andere Quellen gegeben.

Jenes iſt beſonders in Hinſicht auf die Aegyptiſchen und die Zoroaſtriſchen Religionsgeheimniſſe und Formen behauptet worden. Das Erſtere iſt die, ſchon erwähnte, Jüdiſche Sage: welche ſich urſprünglich mehr auf vorgebliche Zaubergeheimniſſe bezog, ſich unbeſtimmt fortpflanz-

te, neuerdings endlich als Meinung von einem geheimen Bündniſſe, mit Aegyptiſchen Prieſterbegriffen und Formen, wiederauflebte. Es kamen bei dieſen Vorſtellungen gewöhnlich Misverſtändniſſe oder luftige Hypotheſen über die Jugendgeſchichte Jeſu hinzu. Doch dieſe Dinge, zu unwürdig und zu nichtig, verdienen heut zu Tage keine Erwägung mehr.

Die Zoroaſtriſchen Religionen wurden bald im höheren und eigentlichen Sinne, bald nach einer gemeineren Anſicht, zur Erklärung des Chriſtenthums beigezogen. Man hat auch bei dieſer Anſicht es oft nicht genau gedacht oder ausgeſprochen, was man eigentlich wollte. Herder, durch welchen ſie vornehmlich in Gebrauch kam (Erläutt. des N. T. aus einer neueröffn. morgenld. Quelle. Werke z. Rel. u. Th. VIII.) meinte keine Abſtammung dieſer Religion von dorther; ſondern, daß nur die Darſtellung derſelben in den h. Büchern in der, damals unter den Juden herrſchenden, Chaldäiſchen Form geſchehen wäre: bekanntlich ſchwankte Herder bei der Darlegung dieſer Form, und wendete ſein Princip ungenau und mit Uebertreibungen an *). Es iſt übrigens bei dieſen Anſichten wohl zu erwägen, daß die, noch nicht in allen Einzelnheiten ausgemacht ächten, Zoroaſtriſchen Religionsſchriften, bei der Ausführung von jenen zum Grunde gelegt wurden.

Bei der Vorſtellung neuerer Zeiten, daß das Chriſtenthum überhaupt die tieferen Lehren des Orients wiedergegeben habe, vermißt man alle Kritik der Dogmen. Denn man hat bei ihr durchaus nicht das urſprüngliche Evangelium vor Augen **).

---

*) Vgl. *A. R. Gebser.* de explicatione S. S. praesertim N. T. e libro Zend Avesta. Jen. 824. *T. P. Bergsma,* de Zoroastris quibusdam placitis, cum doctrina christ. comparatis. L. B. 825.

**) J. A. E. Richter, das Chriſtenthum und die älteſten Religionen des Orients. 819. (Röder, Archäologie d. Kirchendogmen. 812.) Indier: N. Müller, Glauben, Wiſſen u. Kunſt

Nichts iſt endlich unbeſtimmter, als die Meinung, daß die Myſterien der alten Welt (vielleicht auch die Griechiſchen) in jener Religion öffentlich geworden wären*). Allein die Ueberlegenden verſtanden dieſes auch wohl nur ſo, daß Idee und Sinn des Evangelium gerade in dem beſtanden hätte, was die Myſterien bisher im Geheimen gehalten hätten; und, daß es vielleicht gerade der Plan Jeſu geweſen wäre, dieſe Gegenſtände zu veröffentlichen. Dieſes war ja auch die Anſicht der heidniſchen Platoniker geweſen; und daher ihr Haß gegen die Sache gekommen.

Es war jedenfalls ſo paſſender als tiefer eingehend, wenn man die chriſtliche Religion aus Jüdiſchen Zeiterſcheinungen ableitete. Den Sadducäismus hat man nur in Beziehung auf die Moral des Evangelium, als Quelle derſelben genannt **); in mehr umfaſſendem Sinne den Eſſenismus. Auch über dieſen iſt die öffentliche Meinung neuerer Zeiten wohl übereingekommen ***), und wir bedürfen keiner Auseinanderſetzungen mehr von dieſem Gegenſtande. Dieſe Geſellſchaft kann weder in ihrem ſtreng-jüdiſchen, noch in ihrem aſcetiſch-abgeſonderten, Charakter, irgend mit dem Chriſtenthume in Vergleich gebracht werden. Der Hellenismus unter den Juden (auf welchen man wohl auch, als auf eine Quelle des Chriſtenthums hingewieſen hat) war, auch im Dogma, eine ſehr vielgeſtaltige, ſchwankende, Erſcheinung; und die Juden in Paläſtina nehmen ihn, wenn ſie ihn anders Jeſu vorrücken (Joh. 7, 35), als halbes Heidenthum.

---

d. alten Hindus. I. 822. In anderem Sinne Vergleichung zwiſchen Indiſchen h. Büchern und der Schrift, von J. E. C. Schmidt, Repert. f. die Liter. d. Bibel. I, 2.

*) Schelling, Philoſophie und Religion. 804. und Andere, (Boulanger — J. A. Stark: vgl. Hamann's hierophantiſche Briefe; Werke IV.)

**) Henk. Mag. V. 363 ff.

***) S. auch m. Lehrb. d. chriſtl. Sittenlehre, 48 ff.

2. Außer dem oben Bezeichneten, was ſich aus den fremden Lehren dem Urchriſtenthume angefügt haben mag, finden wir in dieſem und im N. T. nicht einmal dazu Anlaß, Berückſichtigung des Fremden anzunehmen; wie derſelbe im A. T. dargeboten wird. Allein wir müſſen neben jenem immer das Weſentliche, und Idee und Plan Jeſu, im Auge behalten.

Jeſus und die Apoſtel ſtanden, wie im Obigen ſchon eingeräumt wurde, und auch jede kirchliche Meinung zugeben darf, auch im Zuſammenhange mit Volk und Zeit: doch darum nicht mit jenen einzelnen, vorübergegangenen, Erſcheinungen unter den Juden, von denen wir zufällig etwas Mehr wiſſen. Das Chriſtenthum war (wie oben ſchon geſagt wurde) entwickelter Moſaismus; und, wäre es nöthig, ſeinen Stifter noch beſonders, und auf einem, geſchichtlich nachweisbaren, Wege, auf dieſe freiere Auffaſſung hingeführt, oder für ſie und bei ihr begeiſtert zu denden; ſo konnte dieſes durch die prophetiſchen Schriften und Reden A. T. geſchehen. Man hat denn auch ſchon vor alten Zeiten, und zwar in dieſem klareren Sinne, die Propheten A. T., als die Vorſchule des Evangelium, angeſehen *).

Dieſes über die Religionen des A. und N. T. im Allgemeinen.

3. Die Vergleichung der bibliſchen Religionen, wie wir ſie hier, nach den Anſichten Vieler dargeſtellt haben, mit denen der übrigen alten Welt, erhält auch ſchon dadurch ihre Würdigung oder Einſchränkung, daß man die würklichen Anwendungen erwägt, welche von ihnen auf A. und N. T.liche Religion Statt gefunden haben. Es bildeten ſich dieſe zwar, theils zu Mittelparteien, theils nur zu Secten in denſelben aus: aber immer leuchtet es bei ihnen ein, daß ſie von dem Urſprünglichen jener Religionen ganz abgeführt

*) Vgl. auch Geſenius, Einl. zum Jeſ. III. 3.

haben. Johannesjünger, Kabbala *) und Gnoſis, waren ſolche (unten gelegentlich noch zu erwähnende) Secten.

Aber immer wurde ſolchen Meinungen von einem hiſtoriſchen Zuſammenhange dieſer Religionen untereinander, durch die Beobachtung deſſen vorgearbeitet, wie ſich dieſe Erſcheinungen mit dem Chriſtenthume immer zu verbinden geſtrebt haben. Bei den Myſterien (morgenländiſchen und griechiſchen) fand dieſes beſonders Statt. Dieſes hat die Dogmengeſchichte darzulegen **).

11.

Bei der Charakteriſtik der heiligen Schriftſteller für die bibliſche Theologie, kommt es im A. T. weniger auf gewiſſe Perioden, als auf gewiſſe Claſſen von Schriftſtellern an. Aber in keiner Eigenthümlichkeit dieſer Schriftſteller iſt der Charakter des Moſaismus und der gemeinſame Sinn des A. T. verwiſcht oder unausgeſprochen geblieben.

Dieſe Charakteriſtik der Schriftſteller macht in jeder Beziehung einen bedeutenden Theil der allgemeinen bibliſchen Theologie aus; und in ihr ſoll ſich auch gerade das beides, was dieſe Wiſſenſchaft zu entwickeln hat, die Individualität, und die Einheit und Uebereinſtimmung jener Schriftſteller, am klarſten darlegen ***).

---

*) Anders *G. Chr. Sommer*, specimen theologiae soharicae 734.

**) Es wurde auch oben ſchon erwähnt.

***) Außer den allgemeinen (beſonders auch zur Einl. in das A. T.) und den oben erwähnten Schriften, gehören für dieſen Gegenſtand: *L. E. Dupin* dissertation prélim. ou prolegg. sur la bible. 701. II. Abriß der hebr. Cultur bis auf das Zeitalter Jeſu. — Henk. Mag. III. 3. Wette: Beitrag zur Charakteriſtik des He-

1. Im Allgemeinen zeigt ſich im A. T., wenigſtens in religiös-dogmatiſcher Hinſicht, mehr Eigenthümlichkeit gewiſſer Claſſen oder Perioden: im N. T. mehr Individualität der Schriftſteller. Allein die Abtheilung von jenen nach Perioden hat mannichfache Schwierigkeiten: wir ſind weder immer im Stande, die Schriften in eine gewiſſe Zeit einzuordnen *), noch finden wir aus jeder Periode, welche wir geſchichtlich im Geiſte und in der Denkart dieſes Volkes nachweiſen können, gewiſſe Schriften, oder auch nur Spuren derſelben, in unſerem Kanon A. T. So laſſen ſich auch die einzelnen Dogmen meiſtens nicht genau durch die Perioden, welche ſie durchgangen haben mögen, gerade in jenen Schriften verfolgen.

Sonſt zeigen ſich aber drei Perioden in der Religionsgeſchichte der Iſraeliten. Die erſte wird durch die Zeit beſchloſſen, in welcher der Staat gegründet wurde, und im urſprünglichen Sinne, theils als einfache, Moſaiſche Theokratie, theils mit dem Königthume verbunden, beſtand. Die zweite durch die, ſeit der Trennung der Reiche bis in das Exil der Iſraeliten und Juden. Die dritte umfaßt die nachfolgenden Zeiten; und es macht in ihr dann das Zeitalter Alexander d. Gr. vornehmlich Epoche.

Die alte Unterſcheidung der drei Volksnamen, Hebräer, Iſraeliten und Juden, geht zuletzt auf Daſſelbe hin **). We-

---

bräismus. Daub u. Creuzer Studien. III. 241 ff. Die Herder'ſchen Schriften über den Geiſt der hebr. Poeſie, die Briefe das Studium der Theol. betr., u. ſ. w. In den altkirchlichen hob man gewöhnlich nur das hiſtoriſch-Bedeutende, oder etwas einzelnes, Merkwürdiges, bei den Büchern heraus.

*) Die ſprachlichen Unterſuchungen würden überdieß nicht für uns hier gehören.

**) Zimmmermann Claſſification der Benennungen, Hebräer, Iſr. u. Jude. Henke Muſ. II. 638 ff. Geſenius Geſch. d. hebr. Spr. 8 f. (*C. C. S. Bernhardi* comm. de causis, quibus effectum sit, ut regnum Judae diutius persisteret, quam regnum Israel. Löwen. 825.)

nigſtens hießen Juden im gewöhnlichen Sprachgebrauche, die Menſchen dieſes Volkes ſeit der Rückkehr aus dem Exile; aus welchem Grunde dieſes immer geſchehen ſei. Es iſt daher auch der Name, Judenthum, für die ſpäteren Glaubensformen des Volkes, feſtzuhalten, und er iſt bedeutſam. Die anderen, ſpäteren, Anwendungen des Namens (beſonders Hebräer und Juden *)) gehen uns nicht weiter an. — Man kann denn alſo auch die drei Perioden oder Claſſen der Schriften A. T., welche hier zum Grunde gelegt werden, immer mit jenen Namen bezeichnen. Es ſind, die alt-Moſaiſche, die zwiſchen dem Angeſtammten und dem Fremden ſchwankende, die unter dem Einfluſſe des Fremden. Es iſt übrigens bei der Erörterung dieſer fremden Einflüſſe (wie ſchon früher angedeutet wurde) oft in neuerer Zeit der des Exiles zu hoch angeſchlagen worden. Es gab ſo früher als ſpäter weit bedeutendere auf Denkart und Glauben unter den Iſraeliten: und es iſt ja bekannt, daß das Exil unmittelbar gerade das Entgegengeſetzte von jenem, die ſteife Anhänglichkeit am Alten, bewürkte. Man könnte nur die entferntere Einwürkung einräumen, daß ſeit dem Exile und durch daſſelbe die Möglichkeit einer engeren Berührung mit dem Fremden, und einer Sectenſpaltung im Volke, ſowie das auswärtige Judenthum überhaupt, entſtand.

2. Es wird hier ſchon im Allgemeinen behauptet, daß ſich unter dieſen Veränderungen doch der alte Charakter der Anſtalt und das Gemeinſame des A. T., immer gleich geblieben ſei. Wir müſſen dieſe nur ſo einfach nehmen, als ſie ſelbſt gelten wollten; und die einzelnen Darſtellungen deſſelben, wie die Volksvorſtellungen neben ihnen, nicht für die Hauptſache halten. Dieſe Anſicht hat ſich auch in der neueren Theologie wieder geltend gemacht: nur oft mit Ausnahme vom Buche Hiob, und vom Kohelet; mag man

*) Beſonders ſo, daß einer von beiden Volks-, einer, Religionsname war.

nun jenes für ein vor-Moſaiſches, oder ohne Rückſicht auf dieſes Geſetz verfaßtes, oder auch für ein nicht-Iſraelitiſches Buch halten, und in dieſem eine fremde Philoſophie finden, oder nur Iſraelitiſche Freigeiſterei.

Dieſe beiden Bücher ſind denn auch gewöhnlich vorzugsweis, als die Urkunden hebräiſcher Philoſophie angeſehen worden*). Wie es auch hiermit ſtehe: dem Moſaismus und dem A. T. fremd ſind auch ſie in keinem Falle.

12.

Eigenthümlichkeiten in dieſem Sinne bieten im A. T., unter den Moſaiſchen Schriften, ſchon die Geneſis dar; ſpäterhin die prophetiſchen Schriften, unter dieſen wieder Bruchſtücke und Erzeugniſſe ſpäterer Zeiten und anderer Anſichten und Hoffnungen: die ſogenannten Salomoniſchen Schriften, Einiges endlich, mit dem Buche Daniel, aus der letzten Zeit des politiſchen Beſtandes vom Jüdiſchen Volke.

1. Die Geneſis, welche unter allen Meinungen von ihrer Entſtehung und Urgeſtalt, jedenfalls Sagen und Darſtellungen verſchiedener Zeiten und Anſichten wiedergiebt, zeigt ſich der bibliſchen Theologie in dreifacher Geſtalt: mit ſinnvollen, aber dunklen, Allegorie'n und Sagen, auch Lehrſprüchen, aus der Urzeit, mit Begriffen aus dem Kindesalter von Menſchheit und Volk**): mit Moſaiſchen Begriffen endlich. Man darf alſo dieſe Theile des Buchs nicht

*) Auch in *Pareau* institutio interpretis V. T. (Utrecht. 822.) 539 ff. De interpretatione librr. V. T. philosophicorum.

**) In den nächſtfolgenden hiſtoriſchen Büchern A. T. treten an die Stelle von jenen, die einer rohen Heldenzeit (Ziegler, Bemerkk. über das B. d. Richter im Geiſte des Heldenalters. Th. Abhh. I. 275 ff.).

vermiſchen; und hat ſich ſelbſt bei den einzelnen vor einſeiti-gen Urtheilen zu hüten.

Luther, Commentar über die Geneſis *); Krummacher, Paragraphen zur heil. Geſchichte. I., 817. haben ſich mit dem relig. Inhalt des Buchs beſchäftigt; anders: G. A. Ruperti Abhandlungen, Henk. Mag. V. 48 ff. VI. 210 ff. C. G. Schuſter, die älteſten Sagen der Bibel, nach ihrem hiſtor. und prakt. Inhalte. 804. u. A.

2. Die prophetiſchen Schriften machen bei jeder Anſicht von der Beſtimmung der Propheten im Iſraelitiſchen Staate (wovon oben ſchon), in der heiligen Literatur Epoche. Sie ändern zwar Nichts an dem Sinne des Geſetzes ab, oder an dem Plane und der Idee des Moſes: allein ſie ſetzen dieſes Alles, ſowohl glänzender durch Poeſie und Rede, als nach ſeiner moraliſchen Bedeutung und eben deswegen in mehr allgemein-menſchlichem Sinne auseinander. Darum aber ihrer Stellung im Volke, und den Zeitumſtänden gemäß, ſtellen ſie denn auch die Erwartung der Meſſianiſchen Zeit und Perſon, und immer beſtimmter, wiewohl von verſchiedenen Seiten und nach verſchiedenen Bedürfniſſen, dar. Sie gehen dabei allmälig von der Ausſicht auf ein bleibendes Reich zu der auf einen Retter (Micha, Jeſaia), dann auf einen Verkündiger und geiſtigen Wiederherſteller (Jeſaia von 40 an), endlich auf einen Volkskönig im alten Sinne (Ezechiel), über: an welcher Erwartung die ſpätere Zeit bald unbedingt, bald mit mannichfachen Deutungen, feſthielt.

Die prophetiſche Theologie iſt demnach, ſowohl der Bedeutung des Namens, als dem Inhalte dieſer Bücher zufolge, etwas Anderes, als, was die ältere Zeit ſo nannte. (*C. A. Cruſii* hypomnemata ad theol. propheticam. 764.

*) Wir wollen hier überall nur die neueren nennen: es iſt bekannt, daß die jüdiſchen und altkirchlichen Erklärer ſich immer vorzugsweis auf den Lehrinhalt und Geiſt der Schriften gerichtet haben. Unter dieſen ſind beſonders die Catenen in dieſer Beziehung zu gebrauchen.

ff. III.) Sie iſt aber auch etwas Anderes, als, was die Neueren, nach der älteren Anſicht von den Weiſſagungen, als dem Weſentlichen in ihnen, und den, nur pſychologiſch-hiſtoriſchen, oder den weltlichen, Deutungen derſelben, die Darſtellung des Prophetismus oder des Prophetenthums der Iſraeliten, genannt haben.

Als Erläuterungen der Propheten, von ſolchen verſchiedenen Principien, bemerken wir nur Eichhorn's: die hebräiſchen Propheten, 816 ff. III. *) und die, für alle dieſe Schriften claſſiſche, Bearbeitung des Jeſaia, von Geſenius (1820 f. III.).

Zu den prophetiſchen Schriften können wir in der bibliſchen Theologie auch die Pſalmenſammlung rechnen; ſo wie denn auch der hebräiſche Sprachgebrauch, mit dem der alten Welt überhaupt, die Dichter zu den Propheten rechnete. Nur der Unterſchied findet zwiſchen den meiſten, und den prophetiſchen Schriften Statt, daß jene den religiöſen Gedanken mehr auf das einzelne Leben, die Propheten mehr auf das Leben des Volks und große Verhältniſſe anwenden: auch liegen theils in den Stimmungen, aus welchen dieſe Gedichte hervorgingen, theils im dichteriſchen Charakter, kleinere Verſchiedenheiten der Auffaſſung und Darſtellung. Rechnen wir die Darſtellung einiger Religionsbegriffe ab, welche entweder nicht, oder nicht ſo ins Beſondere ausgebildet, zum Iſraelitiſchen Glauben gehörten **); ſo macht das verſchiedene Zeitalter, aus welchem ſich dieſe Pſalmen herſchreiben, nichts für die bibliſche Theologie aus. Es lag endlich wohl in der Natur der Sache, daß ſich in den Pſalmen die Meſſianiſche Erwartung ſelten, oder nicht, ausſprach: jene Erwartung war im Weſentlichen nur eine für das öffentliche Leben.

In Beziehung auf religiöſes Denken und Meinen: J.

---

*) G. L. Bauer's kleinere Propheten. 786 ff. II.

**) Schöpfungs- Engellehre; Lehre vom Schattenreiche.

C. Haſſe Idiognomik David's. 784. De Wette Commentar über die Pſalmen. 811. 823. 2. A. (*M. Geieri* Comm. in Psalmos. 1668. II.)

3. Die ſogenannte Salomoniſche Periode, mag man ſie der Zeit oder dem Geiſte nach ſo nennen, ſchließt (in jener Beziehung wenigſtens nach der Jüdiſch-kirchlichen Meinung) auch die, ſchon oben erwähnten, beiden Schriften in ſich, Hiob und Kohelet.

Im Buche Hiob darf man wieder die eigenthümlichen Ausbildungen von einzelnen, nicht weſentlichen, Religionsbegriffen, nicht für Unterſchiede in Geiſt und Lehre halten. Es iſt ferner zwar wohl entſchieden, daß ſich nirgends in dem Buche eine ſichere Hindeutung auf Moſaiſche Religion und Geſetzgebung finde. Der Verfaſſer ſtellt ſich auf einen ganz freien Standpunct, und ſelbſt die Art, wie hier die Offenbarungen, für Alle und für Einzelne geſchehen ſein ſollen, iſt völlig unabhängig von der religiöſen Volksanſicht und Geſchichte der Iſraeliten: die Redner ſprechen, ein Jeder für ſich, als Prophet, und das Ganze will eine Offenbarung für ſich ſein. Vielleicht gehörte dieſes auch zur Eigenthümlichkeit der Form, welche der Verfaſſer angenommen hat.

Dennoch iſt hier nur Moſaismus zu finden, im Sinne und Zwecke des Buchs. Die urſprüngliche Idee des Volks von Gott ſelbſt und ſeinem Walten unter den Menſchen, beſonders unter ſeinen Getreuen; und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß das Ganze ſelbſt eine Beziehung auf die Iſraelitiſche Volksgeſchichte gehabt habe. Betrachtet man aber das Ganze, auch im Zuſammenhange mit dem Prolog und Epilog *) und findet man den Sinn darin, daß die irdiſchen Dinge oft von Ereigniſſen oder Verhältniſſen im Geiſterreiche abhingen: ſo braucht auch dieſer nicht fremdartig

*) Ohne dieſe iſt die Hinweiſung auf Gottes unbeſchränkte Macht und unerforſchliche Weisheit, ja rein Iſraelitiſch.

zu ſein (er findet ſich doch ſo auch nirgends ſonſt im Orient ausgeſprochen), ſondern es lag dieſer Zuſammenhang zwiſchen Himmel und Erde ſelbſt ſchon in der älteſten Urkunde, Gen. I, 26. und wir werden in der Folge die verſchiedenen Entwickelungen dieſes Zuſammenhanges unter den Juden, darzuſtellen haben *).

Stäudlin, über das Buch Hiob. Beitrr. z. Ph. u. Geſch. der Rel. u. Sittenl. II. 132 ff. Bernſtein, über d. B. Hiob. Keil u. Tzſch. Analekten I. 130 ff. Anders Autenrieth, über das B. Hiob. 823. Für die Lehren des Buchs, nach Schultens, beſonders Bearbeitung von Umbreit. 824.

Kohelet wurde zwar unter den ſpäteren Juden oft für nichtiſraelitiſch, nach Sinn und Denkart, gehalten: allein die Kirche nahm ſich des Buches gewöhnlich an, wiewohl gerade des unrichtigen Begriffes wegen, welcher hier verkündigt wurde, (und ſich ſonſt ſo nirgends mehr in den heil. Schriften findet **)) des der Eitelkeit aller menſchlichen Dinge. So auch Luther und Melanchthon. Nehmen wir das Buch der Weisheit, als ſeine Widerlegung; ſo konnte auch dieſes in dem Auffallendſten gerade (der Anſicht von Würde und Beſtimmung des Menſchengeiſtes) nur aus fremden Lehren widerlegen. Allein dieſes Auffallende lag auf einem, für den Iſraelitiſchen Glauben völlig unbeſtimmten, Gebiete. Wir finden (wie es ſchon anderwärts ausgeſprochen) weder in der Anlage des Ganzen, noch in der Form ***), noch in dem Hauptgedanken des Buchs, etwas Fremdartiges. Es iſt vielmehr, was den Hauptgedanken anlangt, nur der

---

*) So malten die ſpäteren Juden auch die Geſchichte von Abrahams Opfer durch eine ſolche Scene von Satan aus. *Othonis* Lex. Rabb. ph. v. Abraham.

**) So nicht Hiob 7, 3. Pſ. 38, 13. 39, 6. Römer 8, 20.

***) Auch in der blos ſprachlichen nicht: wenigſtens giebt dieſe keine Gräcismen, wenn ſie auch eine ſpätere (oder provinciale) Sprache wiederzugeben ſcheinen mag.

Moſaiſche Gedanke von Gottes Macht und Unbegreiflichkeit, den Verirrungen des Wiſſenstriebes und der Thatkraft, aber freilich nicht in der der Iſraelitiſchen Religion nothwendigen Weiſe, entgegengeſetzt; welchen das Buch behandelt. In einer freieren Art übrigens, im philoſophiſchen Selbſtgeſpräche; ſelbſt ſchon mit einer gewiſſen philoſophiſchen Terminologie.

M. Geier (1647), Zirkel (Unterſſ. über den Prediger. 1792), Schmidt (1794), Umbreit (beſ. Coh. Scepticus de summo bono. 820), G. H. A. Ewald, (Anh. über den Prediger, an d. Uebſ. des Hohenl. 826.) haben die Lehren des Buchs genauer behandelt.

Das Buch Hiob kommt oft, auch in ſehr bedeutenden Momenten, mit dem der Sprüche Salomons, nach deſſen, für die Religionslehre bedeutenderem, Theile, überein. Die göttliche Weisheit, welche hier den Mittelpunct der Lehre ausmacht, liegt, weder an ſich, noch in ſeiner Entwickelung in jener Schrift, dem Moſaismus fern. Es war in der Schöpfungsgeſchichte ſchon dieſer Gedanke der ſchaffenden Weisheit gegeben; und die Leitung des Volkes durch dieſelbe, ſo wie die Mittheilung derſelben an das Volk, lagen ja in der Iſraelitiſchen Geſchichte. Dieſer Begriff iſt aber in dem Juden= und Chriſtenthum zu einem der wichtigſten geworden; in welchen ſich aber natürlich das Verſchiedenartigſte legen ließ. Nach Schultens und Ziegler (1791), iſt auch hier beſonders Umbreit's Bearbeitung, und die Einleitung zu derſelben, zu erwähnen. (Comm. über die Sprüche Salomons. 826.).

4. Die ſpätere Judenzeit läuft in die, unten von vielen Seiten zu bezeichnenden, Schriften aus, in welchen ſich das Alexandriniſche, das Babyloniſche und das Paläſtinenſiſche Judenthum darlegte. Wir finden dieſe Zeit, nur in ihren edleren Anklängen, in unſerem Kanon; man müßte denn die Bücher der Chronik ausnehmen wollen, welche ſich auch in Hinſicht auf Anſicht und Lehre von allen übrigen zu unterſcheiden ſcheinen. (Gramberg, die Chronik neu ge=

prüft. 823.). In Daniel und einigen Stücken im Buche Zacharia werden ſogar die Meſſianiſchen Erwartungen der Iſraeliten vergeiſtigt und gehoben; und jenes Buch (Daniel, von Bertholdt. 806 ff. II.) liegt der ganzen Meſſianiſchen Zeitanſicht, welche vor Jeſu in Paläſtina beſtand, zum Grunde, wie Joſephus es ſelbſt angiebt. (Paulus Abh., über den nächſten, gemeinſamen Urſprung der Erwartungen von einer Meſſianiſchen Theokratie in Jeſu Zeitalter. Comm. III. 43 ff.)

Sonſt zeigt uns dieſe Periode (und dieſes iſt auch eben die Grundlage des Judenthums) theils die Ausſchmückung von Bildern im Volksglauben (beſonders in der Lehre von Engeln und Dämonen), theils die Verwandlung von ſolchen Bildern in Dogmen (wie in der Auferſtehungslehre), theils endlich würkliche Einführung fremder Vorſtellungen (wie in der Satanslehre). Muß man endlich auch in dieſer Periode es gelten laſſen, daß der uralte Moſaismus und ſeine Hauptbegriffe nicht untergegangen ſeien; ſo waren ſie doch im Buchſtaben gefeſſelt. Die Juden laſſen ſinnvoll an die Stelle der Propheten, die große Synagoge und die Maſora, deren vornehmſte Arbeit, alſo in jeder Beziehung den Buchſtaben des Geſetzes an die Stelle des Geiſtes, treten.

13.

In den Schriften des N. T. ſcheinen ſich keine weſentlichen Unterſchiede der religiöſen Lehre und Denkart, ſowohl im Einzelnen, als im Allgemeinen, nachweiſen zu laſſen. Im Allgemeinen hat man eine ſolche Verſchiedenheit, theils zwiſchen der Lehre Jeſu und der Apoſtel, theils zwiſchen den Anſichten und Urtheilen der Schriftſteller vom Judenthum, finden wollen.

1. Der allgemeine Gedanke, welchen wir hier und im Folgenden, dann aber auch in der ganzen bibliſchen Theolo-

gie, durchzuführen haben, iſt hier ſchon ausgeſprochen worden. Es giebt Unterſchiede zwiſchen den Schriftſtellern N. T.; aber es giebt auch eine höhere Uebereinſtimmung unter ihnen, und gerade (auch nach ihrer eigenen Anſicht und Erklärung) im Weſentlichen. Es liegt aber in dieſen beiden Elementen ihrer Schriften, zugleich auch der Unterſchied zwiſchen dem Zeit- und Ortgemäßen, und dem Bleibenden des Urchriſtenthums. Die Verkündigung des göttlichen Reiches, das durch Jeſum auf außergewöhnliche Weiſe gegründet worden ſei, iſt jenes Weſentliche.

Wie ſich bei den Verfaſſern N. T., nicht ſowohl ein Charakter von Claſſen, als vielmehr von Einzelnen, zeigt; ſo iſt auch keine periodiſche Entwickelung, kein Fortſchreiten derſelben, in den Schriften ſelbſt zu bemerken. Sie waren als Jünger Jeſu, nähere und entferntere, fortgeſchritten: und die Hiſtoriker N. T. berichten dieſes, oder laſſen es bemerken*): aber in den Schriften ſelbſt ſtellen ſie ſich, weder im Ganzen (ſoweit wir nun dieſelben chronologiſch anordnen können) als immer weiter gebildet, noch die Einzelnen in fortſchreitender Entwickelung dar. Es hätte dieſe ja auch nur in Beziehung auf das Judenthum Statt haben können: und hier waren ſie, ſofern ſie es verſchieden nahmen, theils in ihrer (höheren oder gemeineren) Anſicht befeſtigt, theils fortwährend ſchwankend.

2. Die eine von den allgemeinen Differenzen, welche man im N. T. darzulegen geſucht hat, ſoll im Unterſchiede der Lehre Jeſu und der Apoſtel (und ſomit überhaupt der Schriftſteller N. T.) liegen. Soll dieſe Anſicht vollſtändig beurtheilt werden; ſo muß man über die Lehre Jeſu in vollkommene Klarheit geſetzt werden können. Wie alſo oben (1.) dargethan werden ſollte, daß im Ganzen des N. T. das würkliche Evangelium vorgetragen worden ſei; ſo muß die

*) *Mahn* C. qua ducibus quat. evangelistis apostolorumque scriptis distinguuntur tempora et notantur viae, quibus app. Iesu doctrinam sensim sensimque melius perspexerint. Gott. 812.

gegenwärtige Unterſuchung voranſtellen, daß die Evangelien die eigentliche Lehre Jeſu enthalten. Doch es iſt dieſes ſchon die Sache der kirchlichen Glaubenslehre im Artikel von der Glaubwürdigkeit der Evangelien.

Die Argumente, welche von der Uebereinſtimmung der Referenten, neben einer entſchiedenen und durchgängigen Individualität, für jene Glaubwürdigkeit hergenommen werden, reichen für unſern Zweck vollkommen aus. Es zeigt ſich in jenen Schriften Eine Lehre und Sache; aber nicht, wie Etwas, was man ſo habe erdichten können: ſondern, wie einfach, aus dem Leben und den vorübergegangenen Erfahrungen, einfach und treu berichtet *).

Aber, dieſe Glaubwürdigkeit nun vorausgeſetzt, zeigen ſich auch gewiſſe Verſchiedenheiten in der Lehrart Jeſu und der apoſtoliſchen Schriftſteller: ſolche, welche wir weder ableugnen oder verbergen, noch aber auch übertreiben dürfen. Die ſtreng-dogmatiſche Anſicht hat auch hier gerade Anlaß gegeben, jene Differenzen zu ſehr herauszuſtellen und zu hoch anzuſchlagen. Die Lehrform, im allgemeinen Sinne des Wortes, war natürlich ſo verſchieden, wie es der mündliche **) und der ſchriftliche Vortrag, der unter verſchiedenen Umſtänden und vor Verſchiedenen gehaltene, wie es endlich der nur berichtete, und der, welchen wir unmittelbar vernehmen, überall iſt. Sie iſt es in den Evangelien ſelbſt, wie das Folgende noch anzugeben haben wird.

Aber auch die Lehrart (τρόπος παιδείας) iſt es ohne Zweifel. Denn im Allgemeinen zeigt ſich in den Lehren Jeſu, nicht ſowohl ſeine Perſon, als ſeine Sache, ſein Werk — es wird jene denn auch, wo ſie hervortritt, nicht ſowohl nach ihrer eigenen Erhabenheit, als nach der Sendung und Be-

---

*) Zu den bekannten, älteren Schriften, *C. E. Küchler* de simplicitate scriptorum SS., in commentariis de vita I. C. L. 821. 27. II.

**) Auch dichteriſche? — L. T. Koſegarten über die Poeſie Jeſu. Rhapſodie'n II. 177. ff.

ſtimmung durch Gott, dargeſtellt — es knüpft ſich alles Dieſes unmittelbar an die meſſianiſchen Vorſtellungen der Juden an. Und in den apoſtoliſchen Briefen, wie in der älteſten Kirche, im Ganzen doch das Gegentheil hiervon. Man hat dieſes, unter verſchiedenen Namen, denn auch immer neuerlich als den vornehmſten Lehrunterſchied zwiſchen Jeſus und den Apoſteln bezeichnet.

Auch iſt derſelbe bisweilen noch tiefer darin geſucht worden, daß das Evangelium rein-geiſtig und ſittlich, die apoſtoliſche Lehre ſchon Dogmenſyſtem geweſen ſei *). Dieſes beruht indeſſen auf einer falſchen, durch das Folgende zu widerlegenden, Anſicht von Sinn und Lehre der Apoſtel.

2. Noch im Beſonderen werden viele Lehrdifferenzen bei den Apoſteln nachgewieſen, in Beziehung auf die Lehrvorträge Jeſu.

Was denn wiederum im Allgemeinen hiergegen erinnert werden kann, möge nur hingeſtellt werden: daß der Vortrag, wie die Denkart, der Apoſtel, Sache und Perſon Jeſu noch nicht ſo ſtreng geſchieden habe; daß auch Jeſus doch Alles auf ſeine Perſon zuletzt zurückgeführt habe, und das Herausſtellen von dieſer bei den Apoſteln in der Sache und in den Umſtänden gelegen habe; daß wir endlich ja doch nur die allgemeinen Lehrſprüche Jeſu in den Evangelien beſitzen. Allein es iſt, für jene beiden Arten von Verſchiedenheiten, zu bemerken, daß 1) dieſes dennoch keine der Lehre heißen könne. Denn es bleibt der Hauptgedanke des Evangelium bei ihnen immer derſelbe, der von der Stiftung des göttlichen Reiches; und die apoſtoliſchen Schriftſteller erkennen dieſen durchgängig, als den Hauptbegriff an: von den allgemeinen Grundſätzen der Religions- und Sittenlehre verſtand es ſich von ſelbſt, daß Keiner von ihnen, und ſomit von Jeſu, ſich entfernen konnte. Und jene Lehrformen finden ja bei ihnen ſelbſt, bei den Einzelnen ſogar,

*) Die Grundidee Semler's und Meinung Vieler nach ihm.

die verſchiedenſte Auffaſſung und Darſtellung: zum ſicheren Zeichen, daß ſie nicht an denſelben, als an Hauptbegriffen, feſthielten.

Dieſe Verſchiedenheit hat man nämlich unter drei Geſichtspuncten zu beurtheilen: und es gilt dieſes auch beſonders für die nächſtfolgenden Erörterungen mit. Auch die Apoſtel hatten noch die iſraelitiſche Anſicht von der Geringfügigkeit der einzelnen Lehrformen (ſpeculativen oder fremdartigen Inhaltes) neben der Moſaiſchen Hauptlehre; ſie faßten ferner das Perſönliche von Jeſu mehr mit dem Gefühle, als mit Begriff und Einſicht auf; ſie trugen endlich die jüdiſche Art, die heilige Geſchichte aufzufaſſen und zu behandeln, auf die von Jeſu über, nämlich ſie als Symbol, zu freier Deutung, anzuwenden; eine Art, welche ſchon in der Typologie lag. Man hat hiebei auch noch den unbeſtimmten, ſchwankenden, Sprachgebrauch jener Zeit und dieſer Schriftſteller zu erwägen.

Aber 2) läßt ſich auch nirgends ein eigentliches Misverſtändniß von der Lehre Jeſu bei den Apoſteln nachweiſen. Wir ſagen, von der Lehre: denn, daß die unmittelbare Jüngerſchaft Jeſu, geſchichtliche Aeußerungen von ihm verſchieden, und Einige denn alſo auch unrichtig, aufgefaßt haben: dieſes leidet keinen Zweifel. (Dieſer Gegenſtand geht die Artikel von der Auferſtehung und der Paruſie Jeſu, und die Erörterung der verſchiedenen Methode des Johannes und der drei erſten Evangelien *) an.) Es zeigen ſich aber auch verſchiedene Deutungen und Anwendungen einzelner Lehrſprüche Jeſu, bei den Evangeliſten, welche, jedenfalls bedeutend und merkwürdig, etwa nur den Beweis verſtärken können, daß die Apoſtel Jeſum nicht, als einen ſolchen Lehrer genommen haben, deſſen einzelne Ausſprüche und buchſtäblich, feſtgehalten werden müßten.

---

*) Henke: illustr. Ioannes ap., nonnullorum Iesu apophthegmatum in evangelio suo et ipse interpres. 798. (Gabler's n. th. J. XIII. 79 ff.).

Toellner: die Lehre Jeſu und die Lehre der Apoſtel. Th. Unterſſ. I. 241 ff. — Was hat Jeſus ſelbſt bei ſeinem ſichtb. Wandel auf Erden in ſ. hinterlaſſ. Reden eigentlich gelehrt? Roſt. u. L. 774. 78. II. — Henk. Muſ. I. 428 ff.: Ob die App. ſchon von der einfachen Lehre ihres Herren abgewichen? — Das Urchriſtenthum, nach dem Geiſte der ſämmtl. N. T. Schriften entwickelt. I. 804. *I. A. H. Tittmann* de discrimine disciplinae Christi et Apostolorum. 805. und Comm. theol. ed. Rosenmüller u. ſ. w. I. P. 2. nr. 1. Und Boehme: die Religion Jeſu Chriſti, Einl. (33 ff.).

3. Die zweite allgemeine Lehrverſchiedenheit im N. T., ſoll die Apoſtel ſelbſt untereinander inſofern angehen, als ſie ſich in eine jüdiſchgeſinnte und eine freiere abtheilen ſollen. Es müßte ſich dieſes denn, theils im Geiſte der Lehre überhaupt, theils in gewiſſen Meinungen ausſprechen; unter denen ſich natürlich die vom Meſſias und ſeinem Reiche, und die überhaupt von der Bedeutung des Moſaiſchen Geſetzes, hervorheben müßten. Man iſt über Einzelne unter dieſen Schriftſtellern getheilter Meinung *); über Paulus iſt man einverſtanden, daß er die unjüdiſche Partei anführe. Es iſt dabei nicht zu verkennen, daß man ſich bei dieſer Anſicht, theils von allgemeinen Vorurtheilen, theils von dem, was in altkirchlichen Parteiungen lag, leiten ließ; daß man aber auch gewöhnlich die Eigenſchaften der Schriftſteller nach denen der Männer, wie ſie in ihrer Würkſamkeit (ſoweit ſie uns bekannt geworden) erſchienen waren, oder wie man ſie ſich dachte, auffaßte.

Selbſt in der apoſtoliſchen Gemeine beſtand dieſe Parteiung keinesweges. Sehen wir von jener verſchiedenen Deutung der Wiederkehr Jeſu ab, welche ja doch nicht die ganze Religionsanſicht dieſer Männer anging; ſo waren ſie in der

*) Ueber Johannes beſonders: welchen die Gnoſtiker wenigſtens, aber auch Neuere, nicht für den unjüdiſch-geiſtigen Lehrer nahmen, als welcher er in der gewöhnlichen Meinung gilt.

Idee und Erwartung ihres Meſſianiſchen Reiches überein-ſtimmig: daß es nur geiſtig ſein, und, daß es himmliſches und irdiſches Daſein verknüpfen würde. Ueber den Moſaismus ſprachen ſie ſich denn auch übereinſtimmend aus, daß er ſo, und als geltende Anſtalt, nicht mehr beſtehen ſollte (oben 6. 7.): die Pauliniſche Anſicht vom Geſetze war nicht ſtreitig, oder hätte es auch nur werden können; dieſe war nur theoretiſche Anſicht. Der Antiocheniſche Streit (Gal. 2.*)) war bekanntlich kein eigentlicher Streit, ſondern eine Beſchämung deſſen, welcher gegen die anerkannten Grundſätze gehandelt hatte. Streitig waren nur unter den Apoſteln die kirchlichen Fragen: inwieweit man es einzuräumen habe, daß das Judenthum für immer die Zwiſchenſtufe bei der Aufnahme von Heiden ſei; oder, wieweit überhaupt das jüdiſche Vorurtheil noch zu berückſichtigen und zu ſchonen ſei? (AG. 15. — Röſſelt, Nitzſch, über das Decret von Jeruſalem **)). Und in dieſen hat Paulus unleugbar die Sache am freieſten aufgefaßt (AG. 21, 28. ff.); und ſeine Meinung, wenn gleich nicht in ihrem vollen und eigentlichen Sinne, iſt die in der Kirche herrſchende geworden. Die Differenzen aber, welche in dieſer Beziehung etwa dageweſen wären, haben natürlich in den Schriften N. T. keine Spuren gelaſſen. Mit Einem Worte: wir finden keine allgemeine Lehrverſchiedenheit, oder auch nur irgend verſchiedene Lehre, dieſer Art, bei jenen Schriftſtellern.

4. Die Lehrformen, Stimmungen und Anſichten dieſer Schriftſteller, waren dennoch mannichfach verſchieden; wie das Vorige es ſchon eingeräumt und ſelbſt ſchon erklärt hat***). Es waren es überdieß der Sprachgebrauch (beſon-

---

*) *Boeckel* de controversia, inter Paulum et Petrum Antiochiae oborta. L. 817.

**) Auch Gieſeler über die Ebion. und Naz., Archiv f. d. Kirchengeſch., IV. 308 ff.

***) Die Schrift von Thurn, Einl. 3. Die Enantiophanie'n der Kirche gingen immer mehr das Hiſtoriſche der Schriften

ders der dogmatiſche) und die Art zu beweiſen. Doch dieſes geht mehr den Charakter der einzelnen Schriftſteller an; welchen die bibl. Theologie, ſo wie das, was man ihre Lehrbegriffe genannt hat (ſ. Einl. 1.), beſonders noch zu erörtern hat.

14.

Wir finden unter den Schriftſtellern des N. T., auch in religiös-dogmatiſcher Hinſicht, beſonders den Charakter der *Johanneiſchen* und der *Pauliniſchen* Schriften ausgezeichnet; unter oder außer dieſen die *Apokalypſe* und den Brief an die *Hebräer*: auch die *katholiſchen* Briefe bieten uns bedeutende, und wiederum in ſich verſchiedene, Erſcheinungen, dar.

Der Charakter dieſer Verfaſſer iſt (außer den zerſtreueten Bemerkungen, welche auch das chriſtliche Alterthum ſchon, oft treffend, und die Erklärer insgeſammt, gegeben haben) neuerdings gewöhnlich mehr in *ſprachlicher* Hinſicht dargeſtellt worden. Doch läßt ſich dieſes von der tieferen, der *Sinneserörterung*, überall nicht, und beſonders nicht bei dieſen Schriftſtellern, ſcheiden; bei denen Alles, was ſie ausſprachen, ſo unmittelbar aus dem Inneren hervortrat, und welche es ſich noch leichter hatten erlauben können, die Sprache nach ihren Vorſtellungen und Empfindungen, zum Theil mit Härte zu bilden, als es bei der reinen, gebildeten, conventionellen Sprache verſtattet iſt *). — Die bekannten Schriften von C. L. *Bauer*, J. D. *Schulze* **), und das Werk

an; und wurden für den dogmatiſchen Artikel von der Inſpiration behandelt.

*) Daher das Wort, *ἰδίωμα*, bei den KVV. Beides zugleich, Sprache und Lehrform, bedeutet. *Theodoret.* zu Röm. 5, 20. So auch die *ἰδιώματα* der Schrift. Suicer. thes. h. v.

**) *Bauer.* philologia Thucydideo-Paulina — logica — rhe-

von C. G. Gersdorf (Beiträge zur Sprachcharakteriſtik der N. T. Schriftſt. 816. I.), welches ſelbſt noch für unſere Zwecke näher hergehört, ſind demnach hier zu erwähnen.

1. Unter den Evangelien ſelbſt hat man von jeher den drei erſten ihren eigenthümlichen Charakter zugeſchrieben; wiewohl man denſelben gewöhnlich nur am Johannes ausgeführt und dargeſtellt hat, oder auch bei der Darſtellung des Charakters von jenen, den der Lehrvorträge Jeſu ſelbſt mit dem der Schriftſteller vermiſcht. (Herder's beide Schriften über die Evangelien, und Krummacher, über den Geiſt und die Form der evangel. Geſchichte. 805.)

Es haben jene drei (um alle hiſtoriſch-kritiſche Fragen und Bemerkungen hierbei zu übergehen) die ganze Idee und Abſicht mit einander gemein: es iſt die unmittelbare Beziehung auf die Meſſianiſche Hoffnung und Ueberzeugung, in welcher ſie Alle geſchrieben haben. Sie haben denn auch jene urchriſtlichen Ueberzeugungen ſchon mit einander gemein: die, welche an Jeſu überall die höhere Perſon und Würde findet, und unmittelbar empfindet, und ſeinen Tod gern als den Mittelpunct ſeines Werkes, und ſeiner Verherrlichung anſieht; endlich eine Ausgleichung zwiſchen den jüdiſchen und den neuen, geiſtigen Erwartungen, in der Rückkehr Jeſu denkt. Sie ſtellen endlich, als das Weſentliche, jenes urſprüngliche Euangelion dar (AG. 1, 22. 10, 37.). Dann zeigen ſich aber unter den Einzelnen die Differenzen im Allgemeinen, daß Matthäus ſich mehr noch unmittelbar an die Meſſianiſche Beweisführung hält, als Schriftſteller aber beſonders ſinnvoll im Zuſammenſtellen von Reden und Thaten, untereinander und gegenſeitig iſt **); Markus das Euangelion ganz einfach, und ohne bemerkbare, beſondere,

---

torica Paulina. 773. ff. Schulze, ſchriftſteller. Char. u. Werth des Markus (Keil und Tzſchirner's Anal. II. 1.) — des Johannes — Petrus, Judas und Jakobus. 803.

**) Th. Wizenmann, Geſch. J. nach dem Matthäus. L. 789.

Tendenz, wiedergiebt: Lukas mehr Sammlungen und zerſtreuete Kunde gegeben hat, und dann auch am wenigſten Abſicht und Bündigkeit darlegt. — Dieſer Charakter erklärt manches Einzelne in ihren Berichten und Anſichten.

2. Bei dem Johanneiſchen Evangelium fällt es in unſerer Zeit ſchwer, dasjenige herauszuſtellen, was für unſere Unterſuchung, über den Charakter deſſelben, bedeutend ſein möchte. Die Beſtreitungen deſſelben gehen uns hier nur in ſo fern an, als wir theils die Vorausſetzung machen dürfen, theils den Beweis dafür in der bibliſchen Theologie ſelbſt führen müſſen, daß dieſe Schrift, weder im würklichen Widerſpruche mit den übrigen Evangelien ſtehe, noch einen ſo ſonderbaren, unevangeliſchen Sinn und Inhalt habe, wie man ihn derſelben oft beigelegt hat. Auch die Vertheidiger des Evangelium haben übrigens gewöhnlich zugegeben, ſowohl, daß es ſeine dogmatiſche Eigenthümlichkeit habe (wobei man denn nur wieder zweifelte, ob ſie ihm eigen, oder die von Jeſu ſelbſt geweſen ſei *)), als, daß ſich eine Anbequemung an fremde Formen und Meinungen in ihm finde **). Man hat unter den Vertheidigern ſogar die Selbſtwiderſprüche dieſes Evangelium, beſonders in Hinſicht auf die Perſon Jeſu, eingeräumt, und zu erklären verſucht ***).

Es iſt die Eigenthümlichkeit des Schriftſtellers im Allgemeinen einzuräumen: allein es läßt ſich (um, bisher ſchon Erörtertes, zu übergehen)

1. keine eigentliche Verſchiedenheit des Lehrberichtes von Jeſu, bei Johannes und den drei erſten Evangelien annehmen. Es giebt ſelbſt ſchon Ausſprüche Jeſu bei

*) *C. C. E. Schmid.* de theologia Ioannis apostoli. 801. II progrr. — *C. W. Stronck.* de doctrina et dictione Io. ap., ad doctr. dict. que Iesu magistri exacte composita. Trai. 79. — Jeſus der Gottesſohn — nach den Darſtellungen des Joh. Gießen 823.

**) Seyffarth Beitrag zur Specialhermeneutik des Joh. 823.

***) Auch Böhme, Rel. J. C., Einl.

dieſen, welche den Johanneiſchen, in Sinn und Tiefe, ganz gleich ſtehen (wie es alle diejenigen ſind, welche ſich dort, von Geiſt, Licht, Leben, und geiſtiger Gegenwart Jeſu finden, die Grundbegriffe wenigſtens von allen Reden beim Johannes wiedergebend): allein es würden ſich noch mehre finden, wenn jene von dem Standpuncte aus und mit gleichem Gefühle, wie Johannes, und wenn ſie die Reden derſelben Art, geſchrieben hätten. Denn es war beim Johannes immer vornehmlich die perſönliche Größe Jeſu, von welcher er ausging; und wir wollen nicht einmal dabei die beſonderen Verhältniſſe des Johannes zu Jeſu in Anſchlag bringen: ſeine Darſtellungen ferner ſind mehr in dem Gefühle gegeben, und nach der Art derjenigen Reden, welche unmittelbar vor dem Hingange Jeſu bei den übrigen aufgeführt werden (ganz Johanneiſch ſind Matth. 28, 18 ff. — Luk. 24, 49. AG. 1, 4 ff.); ſeine ganze Richtung iſt mehr auf das Innere, in Geſchichte, Wort und That Jeſu: endlich wählt Johannes ja entſchieden nur ſolche, welche weder in Galiläa, noch eigentlich vor dem Volke, noch bei gewöhnlichen Anläſſen, geſprochen wurden. Und, wollte man in der Lehrweiſe Jeſu bei dieſen Erzählern einen Unterſchied finden; ſo würde man doch wohl (ſo tief und ſchön ſind dieſe Reden beim Johannes) dieſen für den eigentlichen Referenten halten müſſen, während ſich jene mehr an einen beſtehenden Typus gehalten hätten *).

2. In der Chriſtologie der Johanneiſchen Schriften, darf doch nur die Lehre vom Logos, als etwas Beſonderes angenommen werden: ſie, welche nur die Lehre der Prologe von jenen iſt. Sie mag immerhin auch Einfluß auf die Idee ſelbſt gehabt haben, welche er dort ausführt. Aber weder die Anbequemung an einen herrſchenden Sprachgebrauch, noch auch die an einen der damaligen philoſophi-

*) Leſſing's Hypoth. über die Evangelien. Werke VI. N. A. — Schleiermacher's Reden ü. d. Rel. 443. 3. A.

ſchen Welt, war außer den Grundſätzen dieſer Zeit und dieſer Männer. Ferner lag ja in den Gedanken aller Apoſtel, die höhere Vorſtellung von Jeſu; welche dort nur eigenthümlich ausgeſprochen wird, und es um ſo mehr werden konnte, da ſie überhaupt und bei Allen nur aus dem unmittelbaren Wahrnehmen und Gefühle entſprungen war. Wir können ebendarum auch, im Allgemeinen angeſehen *), keinen Selbſtwiderſpruch in ſolchen Stellen des Verfaſſers finden, welche das höhere Weſen, und welche die moraliſche Beſtimmung und Würkſamkeit Jeſu (7, 17 ff. 18, 37) ausſprechen; oder, wo überhaupt die Perſon Jeſu höher, und wo ſie niedriger, oder vielmehr menſchlicher, geſtellt erſcheint: wie dieſes auch in den Darſtellungen vom Gottesgeiſte im Menſchen Jeſus der Fall iſt.

So ſind denn auch nicht eigentlich fremde Lehren in die Johanneiſche aufgenommen worden; ſondern, wie ſich die übrigen Schriftſteller N. T. das, unter den Juden Gangbare angeeignet hatten, ſo hat es Joh. mit dem damaligen Sprachgebrauche der Welt gethan. Er konnte es um ſo leichter, da ja doch die Jüdiſchen Darſtellungen von der Weisheit Gottes, längſt ſchon im Weſentlichen daſſelbe ausgeſprochen hatten **). Aber es iſt wohl anerkannt, daß eine Rückſicht auf fremde Dogmen, weder außerhalb jenes Prologs mit irgend einem Scheine gefunden werden könne, noch auch hier anders nachgewieſen worden ſei, als, daß man in die gewöhnlichſten Jüdiſchen Bilder, beſondere Beziehungen auf Parteimeinungen oder fremde Religionen, gelegt habe ***).

3. Jene Hauptbegriffe der Johanneiſchen Lehre, beſonders aber die von Liebe Gottes und der Menſchen, und Ver-

*) Ueber Einzelnes unten.

**) Euſeb. KG. 1, 2. *Λόγος θεοῦ, σοφία χρηματίζουσα, τῶν ἀρετῶν διδάσκαλος* u. ſ. w.; und immer verband die Kirche bekanntlich den Logos und die Salom. Weisheit.

***) Beſonders, indem man den Johannes, als Jünger des Täufers, ſchon ganz in den Zabiſchen Geheimniſſen ſprechen ließ.

einigung mit Gott, (eigentlich auch dieſelben der Moſaiſchen Religion, hier nur am meiſten vergeiſtigt) ſprechen ſich auch in den Briefen aus *): und es iſt alſo die herrſchende Meinung immer geweſen, daß das Urtheil über dieſe und das Evangelium gemeinſam ſein müſſe. Dagegen muß die Apokalypſe (wie man auch ihre Authentie, oder ihre Entſtehung, beurtheilen möge) in der bibliſchen Theologie beſonders geſtellt werden. Sie giebt für dieſe einige bedeutende Reſultate: das, wie hoch vom Anfange herein der chriſtliche Sinn die Perſon Jeſu geſtellt habe; und diejenigen, welche in der ganzen Anlage des Buchs liegen. Denn es ſoll die geiſtige Erfüllung theils aller Weiſſagungen Jeſu von ſeiner Rückkehr, theils der geſammten Prophetie A. T., (nicht immer von den traditionellen Ausführungen und Zuſätzen geſondert) darlegen, um ſo als Siegel der Schrift und Schlußſtein zu gelten, wie die Juden es von der, jenem Buche verwandten, Schrift des Daniel gemeint hatten. Die Apokalypſe ſcheint in jedem Falle als Schluß des Kanon, N. oder auch A. und N. T., geſchrieben worden zu ſein **).

15.

Auch die Pauliniſchen Schriften, welche den Hauptgegenſtand in dem apoſtoliſchen Theile des N. T. ausmachen, haben zwar einen bedeutenden Charakter, und ihre Lehre hat eigenthümlich tiefen Sinn; aber auch

*) Vergl. auch Ballenſtedt oben a. S., Philo und Joh. Oertel: Briefe des Joh., hebraismenfrei überſetzt. 795.

*) Der Johanneiſche Charakter des Buches (*H. H. D. Curtius*, de apocalypsi, ab indole, doctrina et scribendi genere Io. ap. non abhorrente. Trai. 700. Eichhorn, Schulze u. A.) kann täuſchen. Der kabbaliſtiſche Styl deſſelben (*I. Rhenferd.* de stylo apoc. cabbalistico, *Meuschen.* N. T. e Talm. ill. 1090.) täuſcht ganz gewiß. Nicht einmal ſehr vom jüdiſch-herkömmlichen, aber gar keine Spuren zeigen ſich in der Apok. vom kabbal. Styl.

ſie, wie die übrigen dieſer Claſſe, geben dennoch nicht weſentliche Lehrverſchiedenheit.

1. Die Umſtände, die Perſönlichkeit und die Bekehrung des Paulus, gehören nicht gerade an dieſe Stelle. Wenn wir aber auch, was dieſe Bekehrung anlangt, überzeugt ſein können, daß ſie weder durch ein äußerliches Ereigniß allein, ein Phänomen *) und ſeine Einwürkung, erfolgt ſei, ſondern durch eine Einwürkung auf das Innere, wie ſie auch nun, nach Urſprung und Art, gedacht werde; noch gerade unvorbereitet **) und mit Einemmale vollendet ***): ſo haben wir es hier doch nur eben mit Paulus, wie er als Apoſtel war, zu thun.

Nur das mag hier zu erwähnen ſein, daß wir weder veranlaßt, noch (durch innere Gründe) genöthigt werden, in den Verhältniſſen und Lebensumſtänden des Paulus irgend ein beſonderes Moment für jene Bekehrung aufzuſuchen. Die Kenntniß von der Perſon Jeſu wäre etwas, dieſer Erſcheinung, nach Zeit und Bedeutung, zu Entferntes geweſen: auch findet ſich keine Spur von ihr (1 Kor. 9, 1. vrgl. 15, 8.). Die Verbindung mit Gamaliel iſt eine ſehr unbeſtimmte Sache; wenn gleich ſchon das Evangelium

*) Ueber welches ja Paulus ſelbſt verſchieden ſprechend eingeführt wird (AG. 9, 7. 22, 7. 9.), und das bei ihm ſelbſt, wenn 2 Kor. 12, 2. davon handelt, zurücktritt gegen innere Erfahrungen. (Matthäi Rel. glauben der App. 592 ff.)

**) Plötzlich konnte dann immer, ſowohl die innere Entſcheidung als das Hervortreten ſein: und ſo mag man auch behaupten, daß die Bekehrung des Paulus nur habe plötzlich ſein können. (Planck Geſch. d. Chriſt. II. 88 ff.). Pſychologiſch läßt ſich übrigens dieſes Herüberkommen des Paulus, wenn es irgend vorbereitet war, ſowohl dann denken, wenn man ihn, als verhärteten Feind, als, wenn man ihn, als ſtillen Bewunderer, der Sache, oder der Perſon, vorſtellt.

***) Doch gehen die Offenbarungen, auf welche ſich Paulus häufig beruft, nicht auf die Hauptſache ſeiner Lehre und ſeines Amts.

des Nikodemus eine gewiſſe Begünſtigung der Sache Jeſu bei jenem vorauszuſetzen ſcheint *). Wir können weder in ſeinem Ausſpruche (AG. 5, 34 ff.) ſoviel Erleuchtung oder Begünſtigung finden, (es war am Ende wohl ein vollkommen jüdiſcher Gedanke); noch es wahrſcheinlich finden, daß gerade ein ſolcher, als Geſetzeslehrer ausgezeichneter, Mann (AG. 22, 2. und die Talmudiſten **)) die geiſtige Idee des Evangelium im Paulus vorbereitet habe. Aber mögen wir immer auch hier bei dem tieferen Zuſammenhange ſtehen bleiben, in welchem das Evangelium mit dem Geiſte des A. T. und dem Prophetenthum ſtand! Er erklärt und beſtimmt es wenigſtens vollkommen, wie Paulus gerade dieſen Mittelpunct ſeiner Lehre habe ergreifen können ***). Außerdem bedurfte es nur der Anregung von der Ueberzeugung, daß ſich die beſtrittene Sache ſchon zum Siege entſchieden habe.

Sein Lehrbegriff und ſein Lehrercharakter †): W. Paley, horae Paulinae, Beweis der Glaubwürdigkeit der Geſchichte und Aechtheit der Schriften Pauli. Von Henke. 797. G. W. Meyer, Entwickelung des Paul. Lehrbegriffes. 801. (Leun) reine Auffaſſung des Urchriſtenthums in den Paul. Schriften. 803. Gerhauſer, Charakter und Theologie des Paulus, aus ſeinen Schriften ausgehoben, und in Harmonie mit der Lehre Jeſu und der übr. App. dargeſtellt. Landsh.

---

*) J. E. C. Schmidt, chriſtolog. Fragmente (ſ. unten). — Palmer Paulus u. Gamaliel. 806. Viele Andere.

**) Sie ſagen, daß mit ihm, dem älteren Gamaliel, die Herrlichkeit des Geſetzes untergegangen ſei. (Mischna, Sota c. 9. Ohne Zweifel im höheren Sinne zu nehmen, als es mit den Juden Wagenſeil verſteht. ſ. 991 ff.).

***) *Schubert* praes. *Schulz:* de variis, unde Paulus ap. doctrinae chr. cognitionem haurire potuerit, fontibus. Vrat. 812. *I. Elsner.* Iesaias proph. et Paulus ap. inter se comparantur. Ib. 819.

†) Auch hier weniger die (unbeſtimmten) Lobpreiſungen der alten Kirche. — Chryſoſt. Reden über Paulus, Valckenar. Opuscc. II. n. 12.

816. L. Uſteri, Entwickelung des Paul. Lehrbegriffes. 824. (Das Ausgezeichnetſte unter dieſen).

2. Die Pauliniſchen Hauptgedanken (mögen ſie nun diejenigen gerade geweſen ſein, welche ihm vom Anfange herein, bekehrend, einleuchteten, oder nicht) richteten ſich auf den tieferen Unterſchied zwiſchen Moſaismus und Evangelium. Allein, in ſeiner Anſicht, welche immer das Ganze der Menſchheit umfaßte, bedeutete dieſer Unterſchied die geſammte Geſchichte und Beſtimmung der Menſchen. Auch geht er in den Hauptſtellen immer von dem ſpeciellen Gegenſtande (Moſaismus — Evangelium) auf den allgemeinen über.

Geiſt und Glauben ſind offenbar die beiden Hauptbegriffe ſeiner Lehre: jener, als das Princip, welches im Menſchen zum Guten würken ſolle, dieſer, als die Eigenſchaft des Gemühes, mit welcher es ſich verſchaffen ſolle, was ihm von Gott zugetheilt werden müſſe, und in ſich begründen, was Gott gefallen könne *). Der Glaube iſt ſo, natürlich immer bei ihm das Frühere, Urſprüngliche, das, wodurch der Geiſt, und alles Gute, ſich dem Menſchen mittheilt.

Er war dieſer Lehre zufolge, die Geſinnung der Menſchen zu Gott im patriarchaliſchen Zeitalter: allein er unterlag der Macht der Verdorbenheit, welche ſich von der Urzeit der Menſchheit (wahrſcheinlich ſelbſt durch das Sündenelend, θάνατος, geſteiget) über das Geſchlecht verbreitet hatte. Hiermit ſchwand auch die Geiſtesgabe **). Aber, dem Verderben zu ſteuern, trat nunmehr das Geſetz ein. Es ſollte ſchrecken und lehre. Allein die Verdorbenheit der Menſchen widerſtand auch dieſem, und es wuchs dieſe ſogar durch das Geſetz: deſſen Werke, weder im Inneren, noch bei

*) Die verſchiedenen Bedeutungen, welche die Worte bei Paulus hatten, und ihre Begründung im A. T., in der ſpeciellen Darſtellung.

**) Ausdrücklich ſagt dieſes Paulus nicht; allein es liegt in ſeinem Lehrbegriffe. Der Gedanke wurde vielleicht durch Gen. 6, 3. begründet.

Gott Etwas ſchaffen konnten. Im Evangelium wurden Geiſt und Glaube wiederhergeſtellt.

Der Glaube wird indeß von Paulus zum Theile auch als Werk des Menſchen ſelbſt dargeſtellt: als das Zutrauen zur Perſon und Sache Jeſu. In einem höheren Sinne entwickelt er ſich aber aus dem Geiſte, ſofern dieſer in der menſchlichen Seele ſelbſt, als göttliche Würkung, inneliegt.

Hier ſtellt ſich nun dem Paulus die Menſchheit nach Chriſtus, als ein großes Ganzes dar, welches an Allem Theil nehme, was an und in dieſem erfolgt ſei und Statt habe. So treten denn nach ſeiner Lehre, die göttlichen Kräfte, welche in Jeſu gewürkt hätten, in alle ſeine Nachfolger ein: ſie ſind eben der Geiſt Gottes. — Es iſt dieſes zulezt derſelbe Gedanke, welchen Johannes in der Verbindung der Menſchen mit Gott durch Jeſum ausſpricht *). Aber auch hier herrſcht beim Johannes die Hinſicht auf die Perſon Jeſu vor. Die tiefere Uebereinſtimmung der Apoſtel ſcheint ſich überhaupt bei Paulus und Johannes, auf merkwürdige Weiſe zu bewähren. Die Gnade und Wahrheit des Johannes (1, 17), ſteht, ganz Pauliniſch und ſinnvoll, dem Geſetze entgegen. Nichts iſt ſo Pauliniſch, wie der geiſtige Cultus des Joh. 4, 23 f. — Aber ein beſonders tiefliegender Gedanke bei dieſem: der Glaube an Chriſtus hänge immer mit der Frömmigkeit überhaupt zuſammen (6, 44. 14, 1): liegt in der Glaubenslehre des Paulus ſehr deutlich vor.

Wir bemerken außer dieſen Grundzügen der chriſtlichen Anſicht des Paulus, noch Dreierlei, als zum Charakter des Apoſtels, als Lehrers und Schriftſtellers gehörig. Die Hochſchätzung der Geſchichte Jeſu, von welcher ihm wiederum der Tod deſſelben den Mittelpunct abgiebt. Die vorherrſchende Richtung auf die Idee einer Verfaſſung und Geſellſchaft in dem Chriſtenthum; welche ſich auch in der ei-

*) Zum Theile: Kleuker, Joh., Pr. u. Paulus, als Chriſtologen. 785. — Mehr: *C. G. Flatt.* de Pauli ap. cum I. C. consensu. 804.

genthümlichen Bedeutung einiger Formeln, in den Pauliniſchen Schriften, ausdrückt *). Der Reichthum endlich des Sinnes und Geiſtes beim Paulus, welcher ſich nicht nur in dem, vielfach Gewendeten ſeiner Darſtellungen, ſondern auch in dem Vielſeitigen der Formeln und der Gedanken, bei ihm darlegt. Indeſſen hat an dieſem und jenem immer auch das Princip einen Theil, welches er befolgte **): daß die chriſtlichen Dinge, als Symbole für vielfache Anwendung, gegeben worden ſeien.

Mit dieſem Reichthume des Geiſtes konnte denn auch gerade Paulus vor Allen (was ihm auch ſonſt in ſeinen Umſtänden am nächſten lag) ſowohl mit der Jüdiſchen Allegorie und Dialektik ſich befreunden, als Volks- und Schulmeinungen von dorther leicht aufnehmen und verarbeiten. Aber es ſind dieſe auch bei ihm allenthalben ſehr beſtimmt, als bloße Anbequemungen, hervorgehoben worden ***): und es giebt wohl überhaupt keinen Schriftſteller, vornehmlich, wenn er doch ſo kunſtlos geſchrieben hat, welcher das Weſentliche und die Hauptſache immer ſo deutlich bezeichnet hätte, wie es Paulus gethan hat.

3. Unter den Pauliniſchen Schriften ſind es die drei Paſtoralbriefe, über welche die Kritik mit Recht ein Bedenken haben mag. Es iſt dieſes nicht der Ort, in dieſes einzugehen: nur ſei es uns erlaubt, dieſelben zwar, nicht nach Lehre und Sinn †), von den Pauliniſchen zu tren-

*) Z. B. κύριος, πατήρ, μυστήριον.

**) Es war (wie oben ſchon erwähnt wurde) urſprünglich jüdiſch.

***) Durch unbeſtimmte, wechſelnde Deutung und Anwendung; durch deutliche Hinweiſung darauf, daß es nur für Juden geſagt werde; durch Hervorhebung der Hauptgedanken.

†) So iſt die Lehre vom Geſetze, 1. Tim. I, 8. zwar nicht gerade die ausdrückliche der übrigen Schriften des Apoſtels: aber er denkt auch das Geſetz ſonſt immer mehr in Beziehung auf die vorchriſtlichen Menſchen. Ebdſ. 2, 5. iſt der Mittlername wenigſtens nur in einer mehr allgemeinen Bedeutung, als ſonſt, gebraucht worden.

nen, wohl aber nach dem Sprachgebrauche. Es ſcheint dieſer (wenigſtens im I. Briefe an Timotheus) etwas nach der, damals herrſchenden, heidniſchen, religiöſen Sprache gebildet worden zu ſein. Dazu kommen (zum Theile auch noch nicht nachgewieſene) wahrſcheinliche Anklänge von Stellen claſſiſcher Schriftſteller.

Dem Briefe an die Hebräer ſchreiben wir, wie den übrigen Schriften N. T., keine fremdartige oder eigenthümliche Lehre zu. Allein wir möchten es als ausgemacht annehmen, daß er die Schrift eines alexandriniſchen Verfaſſers ſei; und daß ſich die Spuren hiervon ſowohl in der Sprache *), als in dem Inhalte, allenthalben finden laſſen. Ja, der ganze Hauptgedanke des Briefes ſcheint aus dieſer jüdiſchen Denkart entlehnt zu ſein: daß ſich nämlich in Jeſu alle Eigenſchaften jener höheren Natur, des ausgeſprochenen Logos (προφορικός) finden: und, was man dort unter den Juden als das himmliſche Urbild der Gottesverehrung zu Jeruſalem dachte, in dem Chriſtenthum, als dem göttlich-geiſtigen Reiche, ſich darſtelle **).

Hierin zeigt ſich denn auch der vornehmſte Unterſchied zwiſchen dieſer und den eigentlich Pauliniſchen Schriften ***). Aber die ganze Symbolik, welche der Brief im Jüdiſchen Cultus darſtellt, (den Hohenprieſter eingeſchloſſen) liegt dieſen fern; manche andere Lehrformen (Melchiſedek, die Erhabenheit des Meſſias über die Engel †)): die Berückſich-

*) So im ὑπόστασις 1, 3. und in der anderen Bedeutung, 11, 1. — λόγος 4, 12.

**) Der angebliche Platonismus des Briefes (9, 11 f. 12, 22) iſt hiernach zu beurtheilen. *H. Planck.* de vestigiis philos. Plat. in ep. ad Ebr. 810. (Gegen Eberhard.)

***) Nicht ganz genügend dargeſtellt: *Seyffarth.* de ep. quae dicitur ad Ebr., indole max. peculiari. 821. Vrgl. *Boehme,* prolegg ep. ad E. (Die Antiocheniſche Judenbildung war damals wohl der alexandriniſchen ziemlich gleich).

†) Wenn ſich ſpäterhin bei den Judenchriſten der ketzeriſchen Art, ähnliche Begriffe finden; ſo iſt es, wie mit dem Namen der

tigung des Judenthums mehr als des Moſaismus. Hierin liegt auch die Bedeutung von 6, 1. 2., welche Stelle das Weſentliche der Jüdiſchen und der chriſtlichen Lehre und Verfaſſung neben einander ſtellt. Uebrigens im Pauliniſchen Sinne: äußerliche Beſſerung — Glaube, als Grund des Guten; ebendaher in der Cerimonie, dort mehr Gebräuche für die levitiſche Reinigung, hier für die Geiſtesmittheilung: in den Erwartungen, dort fleiſchliche Auferſtehungshoffnung, hier die geiſtige Erwartung der Vergeltung *).

Denn überhaupt finden wir, insbeſondere auch den Pauliniſchen Charakter der Lehre, dem Briefe in der That nicht fremd. Einige Abweichungen wenigſtens des Briefes von Paulus, welche die neueren Kritiker dargelegt haben, (Schulz beſonders Einl. 74 ff.) finden nicht Statt. Der Brief iſt nicht weniger univerſaliſtiſch in ſeinen Begriffen, als die Pauliniſchen; ſchon, weil er dieſelbe Vorſtellung von der Aufhebung des Judenthums ausſpricht, welche man, unbegreiflicherweiſe, gerade im Briefe an die Hebräer vermißt hat: und die Art, wie er das Verdienſt Jeſu beſchreibt, entfernt ſich eben ſo wenig von den Pauliniſchen Schilderungen. Die Auferſtehung Jeſu **) tritt hier zwar mehr hervor, als ſein Tod; und die Gnoſtiker ſowohl, als die Socinianer, haben hierauf, und auf den ganzen Brief, ihre Theorie, gegründet: allein es ſcheint dieſe Lehrart durch die Allegorie des hoheprieſterlichen Werkes veranlaßt worden zu ſein; jener Tod hat dabei ſeine volle Bedeutung und Kraft; und auch die Pauliniſchen Schriften pflegen nach verſchiedenen Anläſſen, bald den Tod, bald jene Auferſtehung, und dieſe theils in Beziehung auf die Stellvertretung

---

Hebräer ſelbſt: ſie gebrauchten ſie, eben als Judenchriſten, welche es bleiben wollten.

*) Dieſe Erklärung der Stelle weiter begründet und ausgeführt in m. Progr. Observatt ad ep. ad Ebr. VI. 1. 2. 827.

**) Schulz vermißt ſogar die Erwähnung von dieſer: wogegen ſchon Seyffarth a. S. 130. (Hebr. 13, 20.)

Jeſu in ſeinem höheren Leben, theils als den Beginn der fortwährenden Sorge für die menſchlichen Dinge, voranzuſtellen.

5. Unter den katholiſchen Briefen findet die bibliſche Theologie, in dem Briefe des Jakobus, eine chriſtlich-aſcetiſche Sittenlehre, welche auf Misbräuche Pauliniſcher Lehren hinzudeuten und ihnen begegnen zu wollen ſcheint; im Briefe Judä eine moraliſche Ermunterung im damaligen jüdiſchen Synagogenſtyle: den 1. Brief des Petrus, in durchgängiger Anſprache Pauliniſcher Gedanken und Formeln, den 2. Brief auch, wie es ſcheint, alexandriniſcher Art *).

Es ſind einige Gegenſtände von allgemeiner Bedeutung übrig, welche die bibl. Theologie noch beſonders angehen. Wir wollen ſie hier nur beiläufig erwähnen, weil die neuere Wiſſenſchaft, welche ſie vornehmlich angeregt hat, ihnen eine andere Stelle unter den theol. Disciplinen anweiſt, oder ſie im Folgenden in wiederholte, allſeitige Erwägung gezogen werden müſſen.

Es gehört zu jenen

1. die Art und Methode, in welcher die A. T. Schriften im N. gebraucht, oder zum Grunde gelegt worden ſind. Hierbei kommt es überhaupt auf die Geſammtlehre und auf einzelne Stellen, oder Theile der Geſchichte, an. Von jener iſt im ganzen Nächſtvorhergegangenen die Rede geweſen. Bei den Stellen, den Citaten alſo, iſt der ſprachliche Zuſammenhang des Citates mit dem Original **), die Methode zu citiren ***), die Abſicht bei

---

*) S. unten über 1, 20. 3, 10 ff.

**) *Koppe* exc. 1. ad Rom.: Loca V. T. quomodo citaverit Paulus?

***) *G. Surenhus.* βίβλος καταλλαγῆς, in quo sec. vett. theoll. ebrr. formulas allegandi et modos intp. conciliantur loca V. in N. T. allegata. Amst. 713.

der Berufung und der Sinn derſelben *), zu erwägen. Was dann aber das Recht anlangt, mit welchem manche Citate geſchehen ſeien: ſo kommen hier jene Lehren von der Accommodation und der Glaubwürdigkeit der h. Schriftſteller in Betracht; welche in der bibl. Theologie mehr durch die Ausführung, als in der Theorie, zu beſtimmen ſind. (S. oben zu 1.)

2. die Lehrart ſelbſt, vornehmlich der Schriftſteller N. T., bei den Gegenſtänden der Religion. (Oben zu 2., und hin und wieder im Vorigen.) Womit

3. zuſammenhängt, in welcher Methode die Lehre derſelben, im Einzelnen und im Ganzen, zu entwickeln ſei. Die Glaubenslehre (freilich oft das Verſchiedenartige mit einander vermiſchend: wie die Lehren exegetiſch und hiſtoriſch auszumachen ſeien, und, wie und wieweit ſie für Vernunft und Kirche gelten, alſo, wie das Chriſtenthum für uns daraus zu entwickeln ſei?) giebt auch hierfür die Theorie. Bei den allgemeinen Begriffen der Schrift **) nahm ſie, auch die aufgeklärte, oft zu wenig Rückſicht auf die verſchiedenen, und die weiteren Bedeutungen, der dogmatiſchen Hauptbegriffe im N. T.

15[a].

Neben den heiligen Büchern ſelbſt, deren allgemeine Darſtellung hier zuerſt zu geben war, nehmen ei-

*) Eckermann, theol. Beiträge. I, 1—3. II. 3. Erkl. der merkw. Stellen des N. T., worin das A. angef. wird. — Es iſt gewiß, daß in dem Gebrauche von Stellen A. T., ſolche oft nicht gehörig geſchieden worden ſeien, in denen wirklich gedeutet, und in denen nur die Rede und Erzählung mit alten, heiligen, Sprüchen und Thatſachen belebt worden iſt; oder auch nur ihre Formeln u. Bilder gebraucht worden ſind. (*G. Köpe*, de N. T. locorum in app. libris allegatione. Halle 827.)

**) *Morus*, de notionibus universis in theologia. Diss. 1. n. 8.

nige Schriften und Lehren die bibliſche Theologie in Anſpruch, welche zum Theile ſelbſt als Bücher und Lehren der Schrift geachtet worden ſind; aber gewiß entweder als Entwickelungen der A. T. Begriffe und Lehren, oder als Uebergänge vom Moſaismus zum Chriſtenthum, beachtet werden müſſen.

Es ſind hier gemeint:

1. die apokryphiſchen Schriften A. T., vormals, aus geſchichtlicher und philologiſcher Unkunde, oder aus dogmatiſcher Befangenheit, oder in der Oppoſition gegen dieſe, überſchätzt: unter den Proteſtanten vormals zu unbedingt verworfen *). Die neueren Proteſtanten haben ſie bekanntlich ohne damit in den kirchlichen Streitigkeiten Partei zu nehmen, in den Einleitungsſchriften wieder unter die bibliſchen geſtellt.

2. das Alexandriniſche Judenthum, bei Philo und den Alex. Ueberſetzern des A. T.

3. das Helleniſtiſche, ſoweit wir es kennen mögen: beſonders das des Joſephus.

4. der Iſraelitiſche Glaube der Samariter, mit verwandten Erſcheinungen, und

5. das ſpätere, paläſtinenſiſche Judenthum. Bei dieſem müſſen auch die Pſeudepigrapha A., und die Apokryphen N. T. (dieſe mehr beiläufig) zur Erwägung gezogen werden: ſo wie die Erſcheinungen eines ſpäteren ſpeculativen Judenthumes, welche den Alexandriniſchen, und welche den Samaritaniſchen Lehren näher ſtehen, beſonders die Kabbala.

Der bibliſchen Theologie des N. T. leiſten dieſe Erörterungen, in jedem Falle Dienſte. Am natürlichſten, wenn jene Erſcheinungen auf irgend eine Weiſe auf die Entſtehung

---

*) *I. Rainold.* censura librorum V. T. apocrr. Oppenh. 611.

des Chriſtenthums eingewürkt hätten. Allein dieſes iſt nun nicht nur nicht nachzuweiſen, ſondern (ſ. oben 10.) es offenbart ſich überall eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen den beiden; und gerade darum vornehmlich, weil jene vom Moſaismus doch abgewichen waren. — Aber, ſehen wir dieſe Lehren auch nur, als andere Ausbildungen des A. T. Lehrbegriffes an, ſo geben ſie theils die Einſicht, welche Keime für fremdartige Vorſtellungen etwa in jenem gelegen haben, und wodurch und wie ſich dieſe haben entwickeln können; hiermit denn Etwas, was ſo zum A. als zum N. T. bedeutend iſt: theils laſſen ſie die Lauterkeit und Trefflichkeit von dieſem wahrnehmen, als demjenigen, was ſich in einem freien, aber würklichen und unmittelbaren Zuſammenhange mit jenem gehalten hat.

16.

Die Apokryphen A. T. geben uns nur einen matten Nachhall der Iſraelitiſchen Rede und Schrift, keine Entwickelung von Geiſt und Lehre derſelben, nicht einmal Etwas mehr, als die Form ihrer Grundſätze. Dabei finden ſich in ihnen, ſowohl Einflüſſe aus der Fremde, als Volksmeinungen, beide von verſchiedenem Werthe, dargelegt.

Vrgl. Bretſchneider: ſyſtematiſche Darſtellung der Dogmatik und Moral der apokr. Schr. A. T. 805. 1. (L. D. Cramer ſyſt. Darſt. d. Moral d. Apokr. 815.).

1. Für die bibliſche Theologie ſind beſonders die Bücher, Sirach und der Weisheit bedeutend; welche denn auch gerade die höhere, religiöſe Bildung und Anſicht jener Zeiten und Menſchen deutlich bezeichnen. Wir ſetzen voraus, daß das B. der Weisheit, weder ganz noch theil-

weis *), dem alexandriniſchen Judenthum angehöre, daß es vielmehr ganz Paläſtinenſiſch ſei; wie es denn auch in einigen Hauptpuncten gerade mit Joſephus übereinſtimmt. Die Anſicht aber, daß dieſes Buch, eine Gegenſchrift vom Kohelet geweſen ſei **), ſcheint viel für ſich zu haben. — Der Mittelpunct der ſpäteren Religionsanſicht der Juden, war die Lehre von der göttlichen Weisheit, gedacht als Vermittlerin zwiſchen dem Ewigen und den Erſcheinungen und Würkungen der Gottheit. Dieſe macht denn auch, und wie es ſcheint, in gleichem Sinne, den vornehmſten Begriff in dieſen beiden Schriften aus (Sirach 1. 24. Weish. ganz ***)); ſie findet ſich in ihnen in keinem andern Sinne perſonificirt, als es in den älteren geſchehen war †). Es tritt wenigſtens die Weisheit in dieſen Schriften noch nicht, als eigentliches Mittelweſen zwiſchen Gott und Welt hervor; ſondern Gott ſelbſt würkt hier Alles, in der Welt und im Volke. Der Geiſt aber iſt die Aeußerung und Erſcheinung der göttlichen Weisheit, mit welcher denn eben ſo leicht der Name von dieſer, wie dieſer mit dem der Gottheit, vertauſcht wird. Es liegt dieſen jüdiſchen Gedanken immer das Bild des Lichtes, welches, ausſtrahlend aus Gott, ſich der äußerlichen und der

---

*) Bretſchneider, Engelbreth: vergl. Wette Einl. in d. A. T. 340 f.

**) Oben S. 70. — Nachtigall, Auguſti, Kelle; auch Wette.

***) *Bretschn.* exc. 3. ad Sirac. (Ausg. 1806.). Vgl. Baruch 3, 29 ff.

†) Es giebt eine Perſonification, aus Abkürzung der Rede (indem man der Eigenſchaft zuſchreibt, was dem Weſen, der Eigenſchaft zufolge, zukommt, vrgl. Bretſchn. a. S. 196.); eine, durch die ſinnlich dichteriſche Form derſelben: eine endlich aus emanatiſtiſchen Vorſtellungen; bei denen wieder entweder nur eine ſelbſtändige Kraft, oder eine würkliche Perſon, aus Gott ausgegangen, gedacht wird.

Geiſterwelt mittheile, zum Grunde (Weish. 7, 25. 26.*)): und dieſes erklärt hinreichend die Art, wie von jenen Gegenſtänden geſprochen wird.

Mehr im gewöhnlich-jüdiſchen Sinne führt das Buch Baruch dieſe Begriffe aus (3, 29 ff). Andere Bücher unter dieſen Apokryphen (Tobi, Judith, Suſanna) ſind nach anderen Seiten hin, Nachahmungen altiſraelitiſcher Schriften oder Geſchichtsſagen.

2. Die Nachklänge der alten Religionsbegriffe ſind in den Apokryphen A. T. (vom Einzelnen abgeſehen) in den Grundlagen der Lehre zu finden. Bei dieſen hat die ſpecielle Ausführung unten auf ſie hinzuweiſen. Aber die Bücher geben nun, wie es die Art ſolcher Nachahmungen iſt, und wie es die Zeit mit ſich brachte, jene Begriffe auch weiter ausgeſponnen, und zum Theile entſtellt.

Der Gedanke lag ſchon in der Idee der göttlichen Weisheit, wie ſie hier ausgeführt wird, daß die Weltſchöpfung und die Geſetzgebung durch Moſes, die beiden, ſich gleichen, Offenbarungen der Gottheit geweſen ſeien. (Sir. 24, 9. 23.) Er war im 19. Pſalm ſchon angedeutet worden; und findet ſich ſpäterhin als gewöhnliche Vorſtellung in allen dieſen Lehren und Parteien **).

Es hing hiermit eine gewiſſe Ueberſchätzung der Per-

---

*) In dieſer Stelle geben die gehäuften Prädicate des Geiſtes der Weisheit, 22 ff., kein beſonderes Geheimniß nach dem Sinne des Verf. Allein es ſcheinen die vier Worte, *νοερὸν*, *ἅγιον*, *μονογενὲς*, *πολυμερές* (d. i. allſeitig würkſam) die allgemeinen Begriffe auszuſprechen, deren jedem vier untergeordnet ſeien. Allein hier die Ordnung etwas verſchoben (das Buch iſt kritiſch bekanntlich ſehr vernachläſſigt), und etwa ſo wiederherzuſtellen: *λεπτὸν*, *εὐκίν.*, *τρανὸν*, *ὀξύ* — *ἀμόλ.*, *σαφὲς*, *ἀπήμ.*, *ἀκώλ.* — *φιλάγ.*, *εὐεργ.*, *φιλάνθρ.* *ἀμέριμνον* — *βέβ.*, *ἀσφ.*, *παντοδυν.*, *πανεπίσκοπον*.

**) Beim *καινίζειν τὰ πάντα* Weish. 7, 27. iſt nicht an die, unten zu erwähnende, ſtreitige Bedeutung des, erneuen, bei den ſpäteren Juden zu denken; ſondern es iſt einfach: die Weisheit würke überall, und wo viel Widerſtand, da ſchaffe ſie um.

ſon des Moſes zuſammen (Sir. 45, 2. δόξα ἁγίων, Engelherrlichkeit*)); aber mehr noch eine ſeiner Sache und der Geſetzgebung; welche nun ganz als das ſtehende, für immer geſtiftete, Inſtitut, erſcheint, wie es weder in der urſprünglichen Zeit, noch bei den Propheten, gegolten hatte. Man hielt ſich hierbei ſtreng an gewiſſe Formeln des A. T., beſonders der Moſ. Bücher, von der Ewigkeit des Geſetzes. (Sir. 24, 25 ff., ſelbſt im Widerſpruche mit Deut. 30, 11 ff. Weish. 14, 8. ἄφθαρτον νόμου φῶς —)

Die Darſtellung, Weish. 18, 24. von der Symbolik im Iſrael. Cultus, iſt dem Buche mit Joſephus gemein (A. prooem. u. 3, 7, 7: μίμησις καὶ διατύπωσις τῶν ὅλων) und eine andere, als die höhere der Alexandriner. (Philo V. Mos. 671 s.)

Und ſo giebt denn dieſe Bücherſammlung auch das jüdiſche Volksgefühl ſchon ganz als Particularismus, d. i. als unbedingte und unbeſchränkte Liebe Gottes zum Volke, auch ſeines Verdienſtes wegen (nicht, wie Gen. 32, 10. Deut. 7, 7. 8, 17) welche auch ihren Zweck in ſich ſelbſt hat, und nicht blos der allgemeinen Weltbeglückung zum Grunde liegen ſoll.

3. In dieſer gläubigen Anerkenntniß der Erhabenheit jener Verfaſſung, lag denn auch wohl der Grund, warum dieſe Bücher die Meſſianiſche Erwartung nur ſchwach und dämmernd dargeſtellt haben. Ueberhaupt war die Makkabäiſche Periode, welche ſo Viel ſchon gegenwärtig beſaß, wohl nicht gerade für jene Erwartungen empfänglich: vielleicht erſchienen ſie nur in der Beziehung, daß es, wie es geworden ſei, nunmehr beſtehen, und ſich immer herrlicher entwickeln würde. Die Ewigkeit der Welt (Sir. 1, 2. 42, 23. Bar. 3, 32) konnte immer auch dem Wechſel des Gegenwärtigen und Zukünftigen (οὗτος, μέλλων αἰών) entgegenſtehen.

---

*) Obgleich dieſe Worte auch nur die vorübergegangene Verklärung des Moſes bedeuten können.

Doch liegt ſchon in den Schilderungen der Ewigkeit des Volkes (Sir. 37, 25. 44, 13) eine Erwartung im altiſraelitiſchen Sinne; mehr noch in den Verheißungen des Davidiſchen Reiches für alle Zeiten (Sir. 47, 11. 1 Makk. 2, 57) wiewohl hier noch die bekannte Zweideutigkeit der Formeln, *εἰς αἰῶνα*, zur Erwägung kommen kann. Aber die Stellen, 1 Makk. 4, 46. 14, 41. (vom *προφήτης* und *πιστὸς προφήτης*) ſcheinen am wenigſten hierher zu gehören, da ſie ohne alle Hindeutung auf eine Perſon und auf eine Veränderung in den Volksangelegenheiten ſind. (Vergl. 1 Makk. 9, 27. Sir. 36, 15.) Ferner ſprechen dieſe Schriften allerwärts die Hoffnung der großen und vollſtändigen Wiederherſtellung des Volkes und ſeiner Verfaſſung aus; welche in jenem Glauben der Juden an ihr Geſetz ſchon innelag, und von Moſes ſchon, ohne Beziehung auf einen Meſſias, gegeben worden war. Dieſe Stellen ſind auch ganz nur Ausführungen altmoſaiſcher Aeußerungen; nichts Neues, nichts Beſtimmteres, als es dort gegeben war. Baruch 4, 21—5 e. Tob. 13, 1 ff. 14, 4 ff. — Sir. 32, 18. Judith 16, 17. (Rache über die heidniſchen Volksfeinde. Deut. 32, 43.). Wie in der Stelle, Jeſ. 52. 53. wahrſcheinlich, ſo werden im Buche der Weisheit, dem jüdiſchen Volke und den Frommen in ihm, Prädicat und Eigenſchaften beigelegt, welche die Kirche leicht und oft auf den Meſſias bezog *). — Nur die eine Stelle, Sirach 48, 10 f., giebt eine, mehr eingehende, Vorſtellung von einer Meſſianiſchen Kataſtrophe; doch auch nicht vom Meſſias ſelbſt hergeleitet, und nur in altprophetiſchen Formeln. Elias werde wiederkehrend, das Volk ſich verſöhnen; und Alles beglücken, was er lebend finden würde **).

---

*) Es iſt anerkannt, daß Weish. 10, 10. das Gottesreich den Himmel (*τὰ ἅγια*) bedeute; Sir. 18, 9 ff. das Erbarmen Gottes über alle Menſchen, die allgemeinen Segnungen des Schöpfers anzeige: hier ſich alſo keine Meſſianiſche Rückſicht finde.

**) Es zeigt ſich kein Grund dafür, eine Interpolation mit

4. In den Apokryphen A. T. treten ſchon manche Vorſtellungen hervor, welche das ſpätere Judenthum charakteriſiren: wiewohl in verſchiedenen Graden der Beſtimmtheit und Klarheit, und immer noch dem Judenthum näher. Am meiſten die chaldäiſche Geiſterlehre, und im Buche Tobi, die von den böſen Geiſtern *) und von den Engeln Gottes (12, 15. ſieben Engel und ihre Verrichtungen. Daſ. 19. der Anklang des Doketismus. Ilgen. zu d. St. 263.)

Die Auferſtehungslehre (2 Makk. 7, 10 ff. mit 12, 44 ff. den Sühnen für die Geſtorbenen, damit ſie zur Auferſtehung gelangen ſollen) als Volksglaube; freilich aber noch in Art und Weiſe ganz unbeſtimmt; aber wahrſcheinlich im Zuſammenhange mit Meſſianiſchen Erwartungen. (Baruch 3, 4. wird uneigentlich von Gebeten der Abgeſchiedenen geſprochen.)

Ganz im entgegengeſetzten Sinne erſcheint die Unſterblichkeitslehre im Buche der Weisheit: ſie hat offenbar platoniſchen Urſprung, wie Manches in den paläſtinenſiſchen, gebildeten Volkslehren hatte. Die Seele (meint dieſes Buch) wird durch die Sünde beſchwert, materiell, dem Tode hingegeben (9, 15 ff.). Die Weisheit reinigt und erhebt ſie wieder, wie ein göttlicher Lichtſtrahl, verleiht ihr die Unſterblichkeit (1, 15. 6, 18. 15, 3.). Die Unſterblichkeit iſt alſo nur den Frommen beſchieden: dieſen aber, um mit Gott vereinigt zu werden. Merkwürdig, aber conſequenter als das gemeine Judenthum es dachte, iſt es, wie das Buch auch dem Adam eine Wiedererhebung der Seele durch die Weisheit beilegt (10, 1: ἐξείλατο ἐκ παραπτωμάτων).

Bretſchneider anzunehmen, und V. 10. enthält ſchon ſo Auffallendes wie V. 11. — Ὀργὴ πρὸ θυμοῦ (Paul. Comm. N. T. 1. 873. προθύμου unnöthig) Zorn, ehe der vernichtende, θυμός, käme — ἐν ἀγαπ. κεκοσμ, der Verſöhnung nicht bedürftige — ζωῇ ζῆς. wie er verklärt werden, nicht durch den Tod hindurchgehen.

*) Es ſcheint 6, 7. im δαιμόνιον, ἢ πνεῦμα πονηρόν, auch ausgeſprochen zu werden, daß es böſe Geiſter, nicht dämoniſcher (Engels) Natur gebe: ganz im Sinne der alten Welt.

Aber man hat auch oft Lehren in dieſen Büchern finden wollen, welche ſie in der That noch nicht enthalten. Die Lehren vom Logos nicht, und ſie mögen wohl überhaupt damals noch nicht paläſtinenſiſch geweſen ſein. Sir. 39, 17 ff. 42, 15. 43, 5. 10. Weish. 16, 12. 18, 15. and. (Pſ. 33, 6. 107, 20. 147, 15. and.) Es iſt dieſes nur noch das Wort Gottes, welches, als ſein Gebot, über die Erde geht und das Weltall durchdringt *). Die Vorſtellungen auch nicht, von Präexiſtenz oder Metempſychoſe: Weish. 8, 19. (Μᾶλλον δὲ nicht verbeſſernd, ſondern fortſetzend: ἔρχεσθαι dazu heranwachſen — die Seele läutert, verklärt auch den Leib.)

Die auffallende Stelle, Sir. 51, 10. (ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου) bedeutet, wie wir ſie auch ſonſt nehmen und wo ſie herleiten mögen, in keinem Falle ein göttliches Geheimniß. Sie mag entweder aus Pſ. 110, 1. entlehnt ſein, oder ein Ueberſetzungsfehler **).

17.

Das Alexandriniſche Judenthum ſteht nur in einer erzwungenen, ſelbſt erheuchelten, Verbindung mit dem A. T. Moſaismus Es giebt denjenigen Platonismus, welcher ſeit dem Vorherrſchen der Stoiſchen Philoſophie, und vor der Verbreitung des eigentlichen Neuplatonismus, der gangbare war: eigentlich nur einen, in Bilder gehüllten, unklaren Pantheismus.

---

*) In einer anderen Bedeutung, in welcher der Name, λόγος auch im Sirach und B. der Weisheit erſcheint: Ueberlegung, Vernunftgebrauch — wird er unten wieder zur Sprache kommen.

**) In jenem Falle vielleicht nach V. 6. auf irgend einen Herrſcher im Volke zu beziehen, von deſſen Zorn ihn Gott, der Vater dieſes ſeines Herren, befreit habe. In dieſem wohl (anders von Bretſchneider) ſtatt: Herren der Väter. (Pſ. 22, 4.)

1. Der Hellenismus unter den Juden iſt, was die Lehre betrifft, zu oft mit dem Alexandrinismus vermiſcht worden: wie er denn an ſich ſchon wohl eine ſehr verſchiedenartige Sache geweſen ſein mag. (Oben S. 61.) Vielleicht war der von Klein-Aſien dem alexandriniſchen noch am verwandteſten *). Den Paläſtinenſiſchen Hellenismus ſtellt uns Joſephus dar (vrgl., wie oben, das Buch der Weisheit) welchen man alſo, weder mit dem volksmäßigen Judenthum jener Zeit, noch mit den Alexandrinern, zuſammenſtellen darf. *Bretschneider.* capita theologiae Iudaeorum dogmaticae, e Fl. Iosephi scriptis collecta. 812. **).

Die jüdiſchen Volksvorzüge ſelbſt ſcheinen dem Joſephus mehr vom weltbürgerlichen Standpuncte aus, als Vorzüge der Geſetzgebung, erſchienen zu ſein: die Verheißungen für das Volk mehr als die für die Tugendhaften überhaupt. Auch iſt es bekannt, daß es für ihn (und vielleicht nicht blos durch Fügſamkeit nach dem Sinne der Römer) keinen Meſſianiſchen Glauben gegeben habe; ſelbſt nicht in dem Sinne, in welchem die Juden eine Rückkehr des alten Volksglückes erwarteten ***). So war er, den einen Monotheismus, und zwar in der allgemeinſten Form, und die Erin-

*) AG. 6, 8. werden wohl die helleniſtiſchen Synagogen nebeneinander erwähnt, welche die meiſte Verwandtſchaft unter ſich hatten. (Die Libertiner ſind wohl Römiſche Proſelyten, welche zu dieſer, der Alexandriniſchen, Partei hielten, wie zu Rom die Aegyptiſchen und die Jüdiſchen Myſterien in der öffentlichen Meinung zuſammenhingen.)

**) Auch Böhmert, in: des Fl. Joſ. Zeugniß von Chriſto. L. 823. Einl.

***) Das berühmte, von Joſ. auf Vespaſian gedeutete, Orakel, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης (B. I. 6, 5 e.) leitet ſchon Olearius (Obss. ad Matth. p. 54), wohl ganz richtig aus Mich. 5, 1. (Misdeutung des מקדם in: aus dem Orient) ab: κατὰ τ. καιρ. ἐκ. combinirt vielleicht Stellen aus Daniel damit.

nerungen aus der Volksgeſchichte ausgenommen, von dem Glauben der Väter abgekommen; und befindet ſich auf der dem N. T. entgegengeſetzten Richtung.

Im dogmatiſchen Inhalte ſeiner Schriften, zeigt es ſich, wie er, bald unwillkührlich, bald wohl abſichtlich, Fremdes in die Volksreligion hineinträgt und deutet: vornehmlich heidniſche, Römiſche Vorſtellungen. Hineingetragen in jene hat er ohne Zweifel die Vorſtellung von den Dämonen, als Menſchengeiſtern (B. I. 7, 6, 3) eine, halb Platoniſche, halb volksmäßige Vorſtellung unter den Römern; dergleichen Miſchungen es damals viele gegeben zu haben ſcheint *). Dieſe Vorſtellung (beſonders außer aller Verbindung mit der vom Satan, wie Joſephus ſie wiedergiebt) dürfen wir alſo nicht als jüdiſche Zeitmeinung betrachten, und ſo in die N. T. Deutungen einführen: wenigſtens haben wir für jenes keinen Grund, und für dieſes kein Recht. — So ferner die von den Geſchicken, den göttlichen, und denen des Zufalles (τύχη. B. I. 3, 8, 7): ganz gegen den Sinn des A. T., wohl aber Römiſche Volksmeinung, welche er hier eben als eine gedenkbare erwähnt **). Zweifelhaft können die doketiſtiſchen Meinungen (A. 1, 11, 2. 5, 6, 2. δόξα — φάντασμα) ſcheinen; da es ſich in ſolchen Stellen nicht deutlich zeigt, ob der Schein die ganze Erſcheinung, oder die einzelne Handlung angehen ſolle.

Hineingedeutet hat er in die jüdiſche und A. T. Lehre, ſeine Vorſtellung von der Inſpiration (A. 4, 6, 5)

*) Nur ſind bei den ähnlichen Stellen der ſpäteren, Griechiſchen und Lat. Schriftſteller (nach Anderen, Wette bibl. Dogm. 150. Jahn Nachtr. z. ſ. th. Werken, Nr. 3.) zu ſondern, diejenigen (und die heidniſchen meinen es immer ſo) welche die Dämonen von den guten Geiſtern verſtehen, und die Anderen.

**) Andere Stellen bei Bretſchneider a. O. 33. gehören weniger hierher; in denen entweder, nach Joſ. Sprachgebrauch, das Fatum ſoviel als die Vorſehung bedeutet, oder (A. 15, 9, 1.) nur der Zweifel da iſt, ob Etwas im Laufe der Dinge gelegen habe, oder bedeutſam geweſen ſei.

in welcher er ſich mit dem alexandriniſchen Platonismus begegnet *). Dieſe Orakelbegriffe waren jenen auch gerade entgegengeſetzt. — Die Lehre von der Unſterblichkeit (B. I. 3, 7, 5.) ganz aus heidniſchen Volksbegriffen und Bildern ausgemalt. Aber gewiß hat er auch jene berühmten Darſtellungen von den drei jüdiſchen Secten (A. 13, 5. 18, 1. B. I. 2, 8) mit Nachahmung der Griechiſchen Hauptſecten, entworfen, als Stoiſche, Pythagoreiſche und Epikureiſche. Wir können daher wohl annehmen, daß die Differenzen über Schickſal und Freiheit (für welche das einheimiſche Judenthum damals auch weder Sprache, noch Begriffe hatte, und bei denen ſich Joſephus offenbar ſelbſt verwickelt, wiewohl er die Namen des Schickſals und des göttlichen Beſchluſſes gewöhnlich gleich gebraucht) urſprünglich nur die von größerer, alter Frömmigkeit, und neuem, freidenkeriſchem Religionsglauben, geweſen ſei; und der Ausdruck nur an jene Secten erinnern ſollte **).

2. Das alexandriniſche Judenthum, wie es ſich beim Philo darſtellt, iſt, wenigſtens in ſeinem Sinne und ganzen Umfang, nicht ſicher nachzuweiſen, wann und wie es entſtanden ſei. Denn die Begriffe vom inneren und äußeren Logos, welche wir, als ältere bei den Alexandrinern kennen, konnten auch in einem anderen, oder weiteren Sinne, gefaßt werden. Was wir indeſſen vom Ariſtobulus wiſſen ***), zeigt doch in jedem Falle, daß immer auch dort diejenige Denkart geherrſcht habe, welche das ſpätere Judenthum allenthalben offenbart: überall das Geltende in ſich aufzunehmen, aber ſelbſt hierdurch ſich allerſeits Bedeutung,

*) Es liegt hier zwar eigentlich Num. 22, 38. 23, 12. 26. zum Grunde; und andere Formeln des J. über Inſp. ſind zweideutig. Indeß hat Joſ. doch jene Stelle, als eine Aeußerung über Propheten überhaupt, genommen.

**) Vrgl. die Erwähnung der Epikureer, bei Daniels Weiſſagungen A. 10, 11, 7.

***) *L. C. Valckenar.* de Aristobulo Iud. — 806.

Einfluß, Uebergewicht zu verſchaffen. In dieſem Streben ſelbſt, aber auch nach Sinn und Inhalt, ſteht dieſes Judenthum unendlich weit vom Evangelium entfernt.

Beim Philo zeigt es ſich nun ſo in der Hauptſache *); und wir können nur im Allgemeinen von ihm bemerken, daß er wenigſtens der große Religionsphiloſoph nicht geweſen ſei, welchen Viele fortwährend in ihm annehmen.

Der Buchſtabe des A. T. darf es ihm zufolge nicht ſein, an welches ſich die wahre, Iſraelitiſche Religion (der Körper, die Wahrheit, das Würkliche genannt) anknüpfen darf. Der höhere Sinn deſſelben (der der Philoſophie) wird durch die Begeiſterung, welche ſich der Schrift, als des aus gleicher Quelle Entſprungenen, bemächtigt **), und durch die Myſterien, gewonnen, welche Moſes geſtiftet haben ſoll. (Oben S. 16.). — Jene ſcheint ſich mehr auf Einzelnes zu beziehen, in Schrift und Lehre, welches auf ſolche Weiſe deutlicher und vollſtändiger erkannt werde: dieſe auf die höheren Lehren überhaupt, und (wie oben ſchon geſagt) die kleineren Myſterien auf ein reineres Erkennen, die größeren auf die Anſchauung des Göttlichen ***). Die eigentlich Moſaiſche Gotteslehre, der Monotheismus, erſcheint dem Philo, als Gegenſtand dieſer letzteren: aber in einem Sinne aufge-

---

*) *I. H. Fichte* de philos. rec. Plat. origine. 818. — *I. B. Carpzov.* exercc. Philonn. in ep. ad Ebr. 750. Stahl, Philo's Lehrbegriff. Eichh Bibl. IV. 769 ff. Schreiter, Keil's und Tzſchirner's Analekten II. 101 ff. Neander's genet. Entwick. d. gnoſt. Syſt., Einl.

**) τὸ θεοληπτεῖσθαι, μαντεύεσθαι — ἔνθεος κατακωχή. de Cher. 112 migr. Abr. 393. q. omn. pr. liber 877. (τοὺς πατρίους νόμους ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου). Wie ſich ſolche Lehren mit den Vermuthungen (εἰκός, στοχασμός) über einzelne Lehren und Stellen, vertragen, welche Philo bisweilen erwähnt; können wir nicht ſagen.

***) Die νοητικὴ κατάληψις, von jener Begeiſterung zu trennen, gehört den kleineren Myſterien an. (Q. D. immut. 302). Den größeren der ἵμερος καὶ πόθος, mund. opif. 15.

faßt, welcher (wie er ſich ſelbſt wohl nicht verbergen konnte) von dem des A. T. ganz entfernt war. Auch der Name der Schrift, ἱερὸς λόγος, deutet auf Myſterien hin. Die Bedingung von Allen iſt reine Tugend. (Φαῦλος οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ. Q. r. div. haer. 490.)

Es iſt hierbei im Allgemeinen zu bemerken, daß, wie die rechten Erkenntnißquellen, auch nach den eigenen Angaben des Philo, in Vernunft und Philoſophie liegen, auch Alles, was von der übernatürlichen Geſchichte und Anſtalt des Moſes, wie von den Vorzügen und der Beſtimmung des Jüdiſchen Volkes *), vom ihm geſagt wird, als bloße Allegorie anzuſehen ſei. Die Schrift und jegliche Offenbarung ſonſt, gilt ihm nur als höchſte Entwickelung der Vernunft; Moſes, als vollkommener Repräſentant des göttlichen Logos, welchem daher alle die Attribute von dieſem zuſtehen **): die Allegorie'n endlich in der Volksgeſchichte, beſonders der älteſten, ſollten ihr nur einen anſcheinend höheren Charakter ertheilen. Der Moſaismus mag von ihm nur, als ein alterthümlich reiner Monotheismus, für das Volk dargeſtellt, angeſehen worden ſein. Daher iſt denn auch wohl der Vorzug zu erklären, welchen er dem Abraham (wie dem ἄγραφος νόμος) würklich vor Moſes zu geben ſcheint. Jener drückt das innere Leben in Gott, wie Moſes den προφορικός, aus ***): entſpricht alſo wohl der höheren Anſchauung in uns.

3. Die Lehren vom Logos machen zwar einen Hauptartikel, aber doch nicht den Mittelpunct, des Alex. Juden-

---

*) Vgl. z. B. die Auswahl aus dem Menſchengeſchlechte, de vict. offer. 853 s. Praem. et poen. 923. σοφὸν γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον, τοῦτ' ἔστι — οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ u. ſ. w. die guten Menſchen.

**) Vit. Mos. I. 626 κληρονόμος πάντων — Fürbitter, Herr und Gottheit des Volkes (Exod. 4, 16).

***) Daß die Auswanderung des Abraham, die des äußeren aus dem inneren Logos bedeuten ſolle; dürfen wir dann, als Inconſequenz, dieſem Schriftſteller nicht zu ſchwer aufnehmen.

thums aus. Denn jene höhere Anſchauung erhebt ſich über ſie zur ewigen Einheit Gottes. Allein die Logoslehre war lediglich zur Vereinigung des Judenthums mit dem, damals Beſtehenden, erfunden worden: daher ohne Zweifel rein jüdiſchen Urſprungs, und die heidniſchen Platoniker, vornehmlich Numenius, haben ihn nur von jenen aufgenommen. Dieſe Vereinigung ſollte geſchehen

1. durch den Namen ſelbſt, mit den damaligen Religionen und Philoſophieen. Im Doppelſinne nämlich des Wortes, Logos, vereinte ſich die Rückſicht auf die platoniſche, höchſte Vernunft und das Weltideal in derſelben, auf die fremden, herrſchenden Religionslehren vom göttlichen Worte, als dem Vermittler zwiſchen Gott und Welt; auf die Iſraelitiſche Darſtellung endlich von dem allvermögenden Schöpfungs-Worte. (Gen. 1, 3. Pſ. 33, 6.) Dieſes beides gab den Begriff des προφορικὸς λόγος, jenes den des ἐνδιάθετος. In beiden konnten neue Vermiſchungen Statt haben, z. B. mit den Begriffen von Weisheit, Verſtand, göttlichem Geiſte u. ſ. w. Die Weisheit insbeſondere wechſelt beim Philo, ſowohl mit dem Begriffe des inneren, als des äußeren, Logos ab. Jenes, wenn ſie, Mutter des Logos heißt: (de ebr. 244.) dieſes, wenn, Mutter der Welt, Tochter der Gottheit (cher. 116. profug. 458).

2. durch Sinn und Stellung. Es ſollte mit dieſem Begriffe das monotheiſtiſche Judenthum, ſowohl eben mit den Religionsphiloſophemen der damaligen Welt (platoniſchen und emanatiſtiſchen) als mit dem Polytheismus ſelbſt, ausgeglichen werden. Allein man muß dieſe Philonianiſchen Darſtellungen allenthalben in einem freieren Sinne nehmen. Die Form derſelben iſt oft beſchrieben worden *); ſie iſt dieſe:

---

*) Neben den Vorigen, Keil. de patribus eccl., culpa corr. rel. chr. lib., Opuscc. 484 ff. Paulus Comm. IV. Einl.

Die ewige Vernunft, welche die Urbilder (παραδείγματα) in ſich ſchloß, ſprach ſich mit der Weltſchöpfung in eine ſelbſtändige Natur aus, den ſchaffenden und welterhaltenden Logos *). Die Art dieſes Ausſprechens wird in emanatiſtiſcher Weiſe, als Ausſtrömen aus dem Urlichte, beſchrieben. Dieſe war die gangbarſte und die natürlichſte. Doch behält er dabei auch das Bild des Sprechens bei. Dieſer iſt der ſichtbare, der zweite, der uneigentlich ſogenannte **), Gott; auf ihn beziehen ſich alle Stellen und Beſchreibungen der Schrift von Theophanie'n. In Beziehung auf dieſe, heißt er auch der erſte Engel (ἀρχάγγελος καὶ πρεσβύτατος Λόγος); im Verhältniſſe zur Welt, der erſte Gottesſohn.

In den Menſchen offenbart er ſich beſonders in der Vernunft (dem Bilde des Logos, μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα Λόγου), welche ſie mit Gott vereint; daher er Gottes Bote an ſie iſt, Fürbitter für ſie bei Gott (ἱκέτης — πρεσβευτὴς, q. rer. div. haer. 509. d. i. das Menſchliche dem Göttlichen nähernd ***)): und dieſe Vereinigung mit Gott beſteht ſowohl im Erkennen, als im Handeln und im Leben überhaupt.

Von ihm ſtammen die Geiſter (Λόγοι daher genannt) und die Seelen, alle Ausſtrahlungen aus ihm, dem Urglanze (ἀρχέτυπος αὐγή). Dieſe, aus dem ſeligen und reinen Urzuſtande, durch ſündhafte Neigung in die Erdenwelt herabgeſunken; um ſich hier für die Rückkehr in jenen, in den Aether, zu läutern. Die, im Stoffe feſtgehaltenen, müſſen als böſe Geiſter auf der Erde fortbeſtehen, nach dem Tode ihrer Leiber: während jene in Gott fortleben, oder auch (wir

---

*) Keine Hypoſtaſe alſo, wie eine menſchliche Perſönlichkeit; ſondern eine ſelbſtändige Kraft.

**) Beſonders de somn. 599.

***) Nicht hierher gehört die Stelle, vit. Mos. III. 673. Hier iſt der παράκλητος, τελειότατος τὴν ἀρετὴν υἱός, die Welt ſelbſt, das Beſtehende, deſſen Symbol der Hoheprieſter an ſich trüge. De somn. 586. heißen die beſeelenden Geiſter, Vermittler (διαιτηταί, μεσῖται).

wiſſen nicht, ob dieſelben) wie die Heroen der Alten, der Erde näher ſind. (Plant. N. 216.).

Mit den Meſſianiſchen Erwartungen hat Philo die Logoslehre, ſo weit wir wiſſen, nirgends in Verbindung gebracht: wohl aber Meſſianiſche Stellen A. T. auf dieſen Logos gedeutet. Jene Erwartungen waren überhaupt nicht vollkommen mehr national, wie wir im Folgenden überall ſehen werden; aber für die Alexandriner viel zu äußerlich und particulariſtiſch. Blos auf Anlaß von A. T. Stellen (beſonders auch Num. 24, 7 *)) deutet er auf künftige glückliche Erfolge in ſeinem Volke hin. Allein (wie im Obigen ſchon angedeutet wurde) in ſeiner Denkart iſt auch dieſes gewiß nur die Allegorie für das, was den auserwählten Menſchen, dem eigentlichen Volke Gottes, geiſtig immer widerfahren müſſe; oder, wie ſich dereinſt Alles, unter der Einwürkung der, gleichſam gegenwärtigen, Gottheit, zum geiſtigen Leben wenden werde, um das geiſtige Gottesreich auf Erden zu gründen **). Daher denn alle dieſe Erfolge vom Philo mit dem Logos verknüpft wurden.

4. Die tiefere Lehre, auf welche Philo hinzudeuten pflegt, die der größeren Myſterien, ſoll über den Logos hinausgehen, zu dem eigentlichen, reinſten Monotheismus. — Es iſt kaum zu zweifeln, daß es dieſe geweſen ſei. Die Gott-

*) Deut. 18, 15. nimmt Philo vom Prophetenthum überhaupt.

**) Gewiß bezieht ſich auf Eins von Beiden, auch die berühmte Stelle, exsecratt 922. Bei der θειοτέρα ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν ὄψις, iſt (mit Stäudlin, Geſch. d. Sittenl. 1. 527.) wohl an das Symbol der Feuerſäule zu denken. Die Wiederkehr derſelben wahrſcheinlich aus den Stellen von der kommenden Gottesherrlichkeit angenommen, wie Jeſ. 40, 5. — Aber de praem. et p. 925. wird Num. 24, 5. ἐξελεύσεται ἄνθρωπος u. ſ. w. offenbar auf die menſchliche Tugend überhaupt bezogen. Die proph. Schilderungen aber von der Zähmung der Thierwelt, bedeuten dem Philo, theils die Zähmung des Vernunftloſen im Menſchen, theils den göttlichen Schutz überhaupt.

heit ſei ein ewiger, die, gleich ewige, Welt beſeelender, Geiſt (νοῦς τῶν ὅλων) *): der Stoff der Dinge, die Hyle, nur der fortwährende Gegenſtand dieſer göttlichen Kraft (τὸ παϑητόν). Die vernünftigen Seelen, die eigentlichen, unmittelbaren, Offenbarungen derſelben; gleichſam ihr Selbſtbewußtſein. Nach dieſen Lehren (es ſind dieſelben, welche wir ſo oft ſpäter bei den, mehr populären, Platonikern, beſonders beim Joh. Erigena und Jord. Bruno, wiederfinden) wird der Geiſt nur durch die Anſchauung zu dieſer Idee hingeführt (der, des ſchlechthin Seienden, ὄντως ὄν, nach dem platoniſchen Gebrauche Philo's): denn der ſinnliche Verſtand bleibt bei den Erſcheinungen ſtehen, die erkennende Vernunft bei den oberſten Kräften der Erſcheinungswelt **). Dieſe beſtehen eben in dem Logos und den Geiſtern. Beide ſind bei Philo, Allegorie: die Geiſterwelt eine neue für den Logos, ſowohl für den äußeren (als Geiſter und Kräfte der Natur) als für den inneren (als geiſtige Vorbildung der Welt in Gott ***)). Der Logos iſt alſo dem Philo eigentlich nur oberſte Kraft und Geſetz der Natur (ϑεῖος νόμος, ϑεσμός Opif. 33.).

5. Die Alexandriniſche Ueberſetzung des A. T., giebt keine Beiträge zu der Denkart dieſer Juden. Es waren dieſe Ueberſetzer ohne Zweifel vor und außer der philoſophiſchen Partei; welche ganz natürlich nicht die einzige war unter den vielen und mancherlei Juden zu Alexandria, oder in Aegypten überhaupt: wenn der alexandriniſche

*) Auch die Formel, πέρας τοῦ οὐρανοῦ, vom Sitze Gottes (Ariſtoteliſch bekanntlich) deutet auf den Pantheismus hin.

**) Nomin. mutat. 1045. Hier: dieſe Vernunft reiche bis zum Gott der drei Kräfte (τριῶν φύσεων), Lehre, Frömmigkeit, Tugendübung, διδασκαλία, ὁσιότης, ἄσκησις. Es wird nämlich hier nur die geiſtige Würkſamkeit des Logos bezeichnet. 1048. (Der Name, Gott, unter dem des Seienden ſtehend, bezeichne unter den Kräften nur die ſchaffende.)

***) Ausdrücklich, mund. opif. 5: der Logos ſei nicht verſchieden vom νο. κ., wenn γυμνοτέροις ῥήμασι zu ſprechen. (V. Mos. 672.)

Urſprung des Ganzen ſo entſchieden angenommen werden darf *).

Wäre J. D. Michaelis **) Meinung richtig geweſen; ſo würde nicht nur für den Geiſt der Schulen und der Zeit in Alexandria (welchen dann dieſe Ueberſetzer angehört hätten) ſondern auch über Platonismus und Gnoſis überhaupt, Etwas aus ihr hervorgehen. Allein die wenigen, einzelnen Stellen, welche jener gebraucht, ſind theils misverſtanden ***), theils (Gen. 6, 5. 8, 21) ſprechen ſie das, den meiſten alten Ueberſetzern der Schrift gemeinſame (der Ueberſetzung des Pentateuchs, bei ihrer bekannten Eigenſchaft, beſonders angemeſſene) Beſtreben aus, Anthropomorphismen zu mildern †).

Im Gegentheile findet ſich nicht einmal der gewöhnlichſte Alexandriniſche Schulgebrauch in der Sprache dieſer Ueberſetzer, wie z. B. nirgends die höhere Bedeutung des Wortes *αἰών*. Vielmehr herrſcht im Allgemeinen bei ihnen nur der hebraiſirende Ton einer ſpäteren, provinziellen, griechiſchen Sprache. Soviel ferner dieſen Ueberſetzern, in Lehren und Meinungen, gemein iſt; haben ſie die allgemeine, reine Judenmeinung, aber durchaus nicht die Alexandriniſche. Wie z. B. die Meſſianiſche Erwartung, die, daß die Götter der Heiden, Dämonen wären (in der Jüdiſchen Bedeutung dieſes Namens) und daß die Welt unter ſie getheilt wäre ††), und überhaupt eine ſehr vordrängende Dämonolo-

*) *L. Hug*, de pentateuchi versione Alexandrina. 818.

**) De indiciis philosophiae gnosticae tempore LXX. Syntagm. Comm. II. 767.

***) *Ἐνθυμεῖσθαι* (Gen. 6, 6 f. 8, 21) bedeutet ſogar, zürnen.

†) Neben der Umgehung der Formel, Gott ſehen (Jeſ. 38, 11.) welche auch Geſenius bemerkt (Einl. z. Jeſ.) ſind die Stellen zu vergleichen, in denen ſtatt Gottes, die Engel erwähnt werden: wie Hiob 20, 15.

††) Wahrſcheinlich, geweſen wäre, wobei ſie geſündigt hätten. (S. unten.) Deut. 32, 8. *ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.* (Der Uebſ. las unſtreitig Kinder Gottes, ſtatt, Kinder Iſrael.)

gie. Dieſes ſchließt natürlich das nicht aus, daß ſich bei der Ueberſetzung einzelner Stellen, eigenthümliche (zum Theile auch in der bibliſchen Theologie auszuzeichnende) Meinungen dargelegt haben. Indeſſen iſt es wohl zu bemerken, daß die auffallendſten Meinungen, welche ſich hier finden, offenbar durch falſche Lesarten oder Verſehen entſtanden ſeien, und alſo den Ueberſetzern unverſehens gekommen.

18.

Eine andere Ausbildung der Moſaiſchen Religion, der Samaritanismus, war in der chriſtlichen Zeitepoche ohne Zweifel ein Gemiſch von vielen, zum Theile auch fremden, Meinungen; bis er ſich allmälig zu einer milderen Form derjenigen Theologie geſtaltete, welche die Alexandriner bei ſich hatten; ſowie die ſpäteren Juden ſich vorzugsweis an die chaldäiſchen Religionsformen angeſchloſſen zu haben ſcheinen.

1. Dieſer, zuletzt erwähnte, Unterſchied zwiſchen den jüdiſchen Bildungen und Meinungen, iſt durchgreifend und bedeutend. Alexandriniſches — chaldaiſirendes Judenthum: wenn ſich gleich auch jenes von dem Emanatismus, welcher in dieſem herrſcht, nicht immer frei erhielt. Es iſt eigentlich derſelbe Unterſchied, welcher bei den Platonikern, zwiſchen der Hermetiſchen und der Zoroaſtriſchen Partei Statt hat. Doch war das ältere, chaldaiſirende Judenthum (dasjenige, von welchem die nächſtfolgende Erörterung handeln wird) noch zu ſehr in den gewöhnlichen Volksmeinungen befangen, um jene Zoroaſtriſchen Lehren ganz in ſich aufnehmen zu können. Allein die Kabbala (Paläſtinenſiſche Judenphiloſophie) that es ganz, und entſpricht in dieſer Eigenſchaft vollkommen der chriſtlichen Gnoſis. Man hat dieſe Lehren alſo wohl zu unterſcheiden. Von der Kabbala,

und überhaupt jenem anderen Zweige Iſraelitiſcher Lehren, im Nächſtfolgenden.

2. Die früheren religiöſen Volksmeinungen und Gebräuche der Samariter bedürfen hier keiner Darſtellung oder Erörterung. Als aber die 10 Stämme Götzendienſt trieben, waren es gewiß nicht bloße Symbole des Jehova, welche ſie anbeteten, ſondern ſie verlangten nach gegenwärtigen Göttern, welche Macht über das Weltliche hätten; und ahmten in der Art des Cultus wohl nur den angrenzenden Völkern nach. So wohl immer die Iſraeliten in ihrem Götzendienſte. — Als Kuthäer, hat dieſes Volk dann wohl vor dem Uebergange des Manaſſe, mannichfache Gottesverehrungen bei ſich gehabt: indeſſen wahrſcheinlich noch den Monotheismus theilweis anerkannt.

Seit der Stiftung des Cultus auf Garizim, zeigt ſich in ihren Pentateuchen nur das ſtreng monotheiſtiſche Streben, das wir immer bei den Iſraeliten finden, wenn die Abgötterei einmal wieder verdrängt worden war *). Die Andeutungen N. T. über Samaritaniſche Religion ſind bekanntlich einfach, allgemein (Jo. 4, 25.) **), übrigens im Leben Jeſu und der Würkſamkeit der Apoſtel, kein Vorzug bemerklich, den ſie den Samaritern gegeben haben, ſondern nur eine, ganz natürliche, Gleichſtellung in den Anſprüchen an das Meſſianiſche Heil. (AG. 8. 9. 15.).

Doch muß es damals ſchon eine ſpeculative Denkart unter ihnen gegeben haben: wie AG. 8, 10. (gewiß — ſo außer dem Sprachgebrauche des Buches iſt es — die eigene Sprache des Simon, oder der Partei, und ſomit der Ausdruck für ein Philoſophem) und die Tradition der älteſten Kirche es bezeugen. Diejenige Denkart war es, welche

*) *Gesenius*, de Pentateuchi Sam. origine, indole et auctoritate. 815. (beſ. 58 ff.) *Winer*, de vers. Pent. Sam. 817.

**) Meſſianiſche Erwartung fand wahrſcheinlich nach den Abrahamitiſchen Verheißungen, weniger nach Gen. 49, 10. mehr nach 5. Moſ. 18, 15. Statt.

wir bei den Gnoſtikern der Samaritaniſchen Partei finden; ein ſinnlich-roher Emanatismus, mit der Volksgeſchichte in Zuſammenhang gebracht, ohne Zweifel auch im Gegenſatze gegen das Judenthum entwickelt. Von dieſen Secten ſchrieb ſich aber auch wohl beſonders der Haß her, welcher fortwährend auch in der Kirche gegen die Samariter beſtand.

Dieſe Parteien ſelbſt mögen dann mit der Gnoſis untergegangen ſein. Wir meinen aber, daß Etwas von ihrer Lehre, die gemäßigte, mehr an das Alexandriniſche grenzende, Religionsanſicht, die Religion der Weiſen, alſo diejenige geblieben ſei, welche ſich in ihrer heiligen Sprache und ihren öffentlichen Religionsſchriften fortwährend ausgeſprochen habe; während das Volk ſich wieder mit einfach-allgemeinen Religionslehren und Formen, im Sinne des A. T. begnügte. Daher die wahrſcheinliche Hindeutung auf Myſterien unter ihnen. (Gesen. anecdd. or. I. 99.)

So wurden die Samariter ſeit dem 16. Jahrhundert von Neuem geſucht und bekannt. Schnurrer, Eichhorn's Repert. IX. 1 ff. XIII. 257 ff. Das Neuere durch Grégoire und S. de Sacy, Stäudl. und Tzſch. Archiv f. d. KG. I. 140 f. *) — Allein bedeutend anders erſcheinen dieſe Lehren ſeit Geſenius: de theologia Samaritanorum ex fontibus ineditis. 822. und: Anecdota orientalia. I. Carmina Samaritana. 824. Wir können in der Hauptſache nur dieſen Reſultaten nachgehen.

3. Bei den Hauptbegriffen dieſer höheren, Samaritaniſchen Theologie, iſt es nur zweifelhaft, wie ſich das Einzelne zu einander verhalten habe: die verborgene Welt, die Kräfte oder Geiſter, das Schöpfungswort. Mit dem Ausſprechen von dieſem Worte ſoll die verborgene Welt hervorgetreten ſein, von da an nämlich die Eigenſchaften Gottes

---

*) In dieſem Umkreis bewegt ſich denn auch Friedrich: discussiones de christologia Samaritanorum. L. 821.

ſich in der Schöpfung verherrlichen *). Sie ſollen nun geiſtige Mächte ſein, durch welche dieſe erhalten werde **). Den Formeln nach konnte, das Letzte ausgenommen, Alles dieſes auch im Volksglauben aus dem Pentateuch angenommen werden.

Unter jenen geiſtigen Mächten wird denn auch der Geiſt der Weiſſagung erwähnt, welchen Moſe allein empfangen habe. Das Geſetz ſoll mit dem Weltall erſchaffen ſein: eine, durch den ganzen Orient hindurchgehende, vieldeutige Formel; welche bekanntlich auch beim Islam ſtreitig geworden iſt. (Herbelot u. d. W. Alcoran.)

Der Monotheismus bleibt bei dieſen Emanationen immer ungetrübt: auch die Samariter haben die Formel angenommen, daß Gott ohne Gehülfen geſchaffen habe (Gesen. anecdd. 61.); ſo wie die, welche ſich immer mit jeder Lehre vertragen hat, daß die Welt aus Nichts erſchaffen ſei. (Ges. l. c. 44. 73.) ***)

Die Meinungen der Sam. über die künftigen Schickſale der erſchaffenen Weſen ſind fortwährend zweideutig. Vielleicht lag es auch ihnen nahe, wie es immer in der emanatiſtiſchen Denkart lag, eine dereinſtige Wiederaufnahme aller Dinge, auch der Geiſterwelt, in die Gottheit anzunehmen. Der Bericht des Epiphanius und anderer Kirchenlehrer, daß ſie die Unſterblichkeit leugneten, kann weniger dafür beweiſen; da er von dem blos irdiſchen Charakter ih-

---

*) Doch auch bei den Rettungen des Volkes. Beidem, Weltſchöpfung und Volksrettung, ſteht das göttliche Schweigen entgegen.

**) So können in ihren Darſtellungen die der verborgenen Welt, als des Sitzes der göttlichen Kräfte, und des der Engel, mit einander abwechſeln.

***) Gott heißt in jenen Hymnen die kleine Welt (Gesen. 101.); nicht ſowohl in dem Sinne, wie der Menſch Mikrokosmus (Maim. M. N. II. 72: dieſer vielmehr, weil er Göttliches und Stoff in ſich habe, wie die Welt): ſondern mehr im kabbaliſtiſchen Sinne, als der, welcher dem Weſen nach die Welt begründe.

rer Meſſianiſchen Erwartungen herrühren konnte. Die Aeußerungen ihrer Hymnen, vom Erlöſungstage, dem brennenden Feuer für die Böſen u. ſ. w. (Gesen. l. c. 95.) laſſen ſich dagegen mit jener Anſicht ſehr wohl vereinbaren. Sie drücken vielleicht das angemeſſene Geſchick aus, in welchem Alles, nach ſeinem Verdienſte, entweder unmittelbar in das göttliche Weſen zurück (wie Moſes vorzugsweis), oder nach einem Läuterungsproceß, mit den weltlichen Dingen erſt dahin zurückgehen ſollte. Die Schilderungen allgemeiner Weltvernichtung neben jener Seligkeit in Gott (Gesen. l. c. 72.) ſcheinen auch auf jene Vorſtellung hinzuführen.

Der Meſſianiſche Glaube (um Anderes, mehr Aeußerliches, an der Samaritaniſchen Religion zu übergehen) tritt bei ihnen ſehr zurück, da er ja bei den Juden nur willkührlich erweitert worden war. Der Meſſias galt ihnen wenigſtens nur als der Wiederherſteller der Treue am Moſaiſchen Geſetze; und diejenigen Prädicate, welche einem Vermittler zwiſchen Gott und Menſchen zukommen, werden dort auch (wie beim Philo) dem Moſes zugetheilt. (Gesen. l. c. 98. Fürbitte. 104. Aufſteigen in den Himmel, nämlich, um das Geſetz zu empfangen.) Man wußte ſonſt gewöhnlich nur, daß die Samariter einen Meſſias, des Patriarchen Joſephs Sohn, annähmen, dieſen mit Leidensfähigkeit, ja als zur Verſöhnung ſterbend und menſchlich begraben, dächten: und erklärte aus einer Accommodation zu dieſer Erwartung, die ſpätere jüdiſche Meinung von einem zwiefachen Meſſias. Glaesener: de gemino Iudaeorum Messia. Helmſt. 739. (Paulus Comm. I. 249 ff. *Bertholdt.* christol. Iud. 75 ff. *Wette* de morte I. C. expiatoria. 78 ff.) Der Name, Haſchhaf, wurde dann neuerdings verſchieden gedeutet. — Dieſer Samaritaniſche Meſſias iſt ein Prophet, welcher unter den Ephraimiten begraben werden ſoll; und ſein Name (in jener Form, und

in der, Tahef, in welcher er, aber nur Einmal *), in jenen Hymnen erſcheint) am natürlichſten, durch: Wiederherſteller oder Bekehrer (ὁ ἀποκαθιστάμενος) zu erklären. Der ſittliche Wiederherſteller ohne Zweifel; wenn gleich das Aeußerliche nicht ausgeſchloſſen. Wie viel aber hiervon auch in der höheren Lehre der Samariter gelegen habe; können wir nicht beſtimmen. Die ganze Hoffnung lag ſo nebenbei im Volksglauben, daß auch die höhere ſie leicht aufnehmen konnte.

19.

Die vielgeſtaltigſte Erſcheinung unter dieſen Religionsformen, welche aus dem Moſaismus herſtammen, iſt das ſpätere Judenthum. Von den einzelnen Secten abgeſehen, war es im Zeitalter Jeſu nur ein chaldaiſirender Particularismus, aus der rohen Form des A. T. aufgebaut: ſpäterhin nahm es immer mehr, überhaupt und in ſeinen Secten, von denjenigen Lehren in ſich auf, welche vom Zoroaſter abgeleitet wurden; während es, in der geiſtloſen Nachahmung der altmorgenländiſchen und Iſraelitiſchen Formen, immer mehr von Sinn und Kraft des Alterthums abkam.

1. Unter dem Namen, ſpäteres Judenthum, wird, in dem gangbaren Sprachgebrauche, das Verſchiedenartigſte verſtanden; verſchiedenartig, ſo nach Quellen als nach Geiſt und Inhalt. Entweder, weil die Verſchiedenheit nicht bemerkt wurde: oder, weil man ſich auf den Glauben der Juden verließ, daß es bei ihnen immer auf gleiche

---

*) Und ſelbſt hier zweifelhaft.

Weiſe, und von Altersher wie ſpäter, in der Lehre ausge-ſehen habe *). Vornehmlich werden hier gemeint

1) die Begriffe der Juden, Helleniſten und Paläſtinenſer, in den drei letzten Jahrhunderten vor Chriſtus. Die Apokryphen, die Pſeudepigrapha, die Paraphraſen A. T., Philo, Joſephus, wurden für dieſe, oft gemeinſchaftlich als Quelle gebraucht.

2) die der Paläſtinenſer im Zeitalter Jeſu; wie ſie unmittelbar zur Erklärung des N. T. angewendet werden zu müſſen ſcheinen. Neben dem N. T. ſelbſt, werden für dieſe Onkelos Paraphraſe des Pentateuch, und Jonathan über die Propheten **), mit mehr Recht gebraucht, als die ſpäteren Judenſchriften. Indeß geben dieſe doch Anzeigen, theils von dem religiöſen Sprachgebrauche, theils von der Lehrart, welche in dem Zeitalter Jeſu geherrſcht hat. Denn, daß vor den neueren Zeiten das Judenthum aus dem Chriſtenthum und N. T. Etwas angenommen habe: iſt nicht wahrſcheinlich ***). Allein das ſpätere Judenthum bedeutet auch

3) die Begriffe der geſammten, ſpäteren Judenzeit. Hierbei aber ſind wieder ſehr viele Arten und Lehren zu unterſcheiden. Wie es ſcheint, beſonders: a) das traditionelle Judenthum, b) das philoſophiſche †), c) das einzelner Parteien.

---

*) Im Allgemeinen *Bartoloccii* de Celleno Bibl. magna rabbin. Rom. 675. 93. IV. *I. C. Wolf.* bibl. hebr. 721. IV. *I. C. Koecher.* nova bibl. hebr. 783. s. II. *I. Basnage* hist. des Juifs — 1716. IX. (J. F. Reimmann Verſ. e. Einl. in die Hiſt. der Theologie insgemein, und der Jüdiſchen insbeſondere. 717. *A. Beugnot,* les Juifs d'occident. Par. 824.)

**) *Winer.* de Onkeloso eiusque paraphrasi chald. 820.

***) *Schöttgen.* praef. Hor. Anders Corrodi a. O.

†) *I. F. Buddei* introductio ad hist. phil. ebraeorum. 726. ed. 2.

Das traditionelle findet ſich nun bei den Talmudiſten und in den ſpäteren jüdiſchen Arbeiten und Schriften überhaupt. Aber es iſt bekannt genug, wie wenig ſeit dem 17. Jahrhundert und Anf. 18., wo die rabbiniſche Literatur ſo Viele beſchäftigte, auf dieſem Gebiete geſchehen ſei; und wie wenig überhaupt für das, was jene Zeit überſehen hatte, oder nicht auszuführen geeignet war, gethan worden ſei: für die Anordnung dieſer Schriften nach Glaubwürdigkeit, und nach Sinn und Inhalt.

Das philoſophiſche (dem weit mehr von jenen ſpäteren Judenſchriften angehört, als ſonſt angenommen wurde *)) ſtellt ſich in der Kabbala, und den, zu ihr gehörigen, ältern und ſpäteren, Schriften dar. In dieſen iſt (wie bei 18. bemerkt) die ſogenannte Zoroaſtriſche, ſpeculative Lehre ausgeführt worden.

Dabei giebt es aber gemäßigte und ſynkretiſtiſche Lehren und Schriften, ſchon aus den älteren Zeiten. Z. B. das Buch Jezira (A. v. Rittangel. 642.), und (wenn man den Inhalt von ihm weiter hinauf ſetzen will, als die Zeit der Abfaſſung ſteht, Mitte des 12. Jahrh.) das Buch Coſri (A. v. Buxtorf d. J., 1660). Das Mittelalter brachte die Ariſtoteliſche Philoſophie in das philoſophiſche Judenthum: ja es war dieſes Vermittler, wie zwiſchen den Religionsparteien unter einander, ſo zwiſchen ihnen und der Philoſophie. Die Karäer **) und Moſes Maimo-

*) Sowie denn (was die gebildeten Juden nie aufgehört haben, gegen die rohen, materiellen Darſtellungen chriſtlicher Schriftſteller zu bemerken) in Fabeln und Dogmen aller dieſer Schriften, weit mehr Allegorie und Philoſophie gefunden wird, als gewöhnlich in ihnen anerkannt wurde: freilich weder geſunde Philoſophie, noch verarbeitet und klar. In vielem Anderen, was den Chriſten auffiel, findet ſich nur die morgenländiſche Hyperbel, oft nur ungeſchickt und geſchmacklos angewendet.

**) *I. C. Wolf.* notitia Karaeorum ex Mardochaei — tractatu — 1714. Schupart — Koſegarten oben a. Schrift.

nides, (auf deſſen Deutungen Hugo Grotius ſo viel gab, und welchen wir unten oft erwähnen werden) bildeten dieſes Judenthum aus. Es iſt mit der Kabbala alſo eben ſo wenig zuſammenzuſtellen, als das des M. Mendelſohn: ausgenommen die allgemeinſten, philoſophiſchen und hermeneutiſchen, Gedanken und Grundſätze *).

Das Judenthum einzelner Parteien ſpricht ſich (wenn wir die, der früheren Zeit angehörigen, Parteien der Sadducäer, Phariſäer und Eſſäer **); und die Zwiſchenpartei der Johannesjünger, abrechnen ***)), beſonders in den untergeſchobenen Schriften aus; welche auch in der erſten kirchlichen Zeit neben dem Kanon ſoviel gebraucht wurden. Deswegen, weil ſie auf einzelnen Stellen des Judenthums entſtanden waren, ſind ſie nur mit Vorſicht für die Darſtellung jüdiſcher Meinungen zu gebrauchen. Es iſt jedoch bekanntlich ſehr ſchwierig, theils das eigentlich Jüdiſche unter dieſen Schriften herauszufinden, theils ſie rein und urſprünglich, aus den Verfälſchungen heraus zu gewinnen, welchen ſie immer ausgeſetzt geweſen ſind.

2. Nach ſolchen Grundſätzen ungefähr möge man die Darſtellungen der Jüdiſchen Theologie auffaſſen und würdigen, welche in vielen, zum Theile wichtigen, Werken gegeben worden ſind. Von den Verfaſſern der horae hebraicae et Talmudicae, von Meuſchen (N. T. e Talmude illustratum. 736.) †). Dann vornehmlich: *I. B. Carpzov.* introductio in th. iudaicam. Vor *R. Martini* pugio fidei. L. 687. — *I. H. Maii* synopsis theologiae iudaicae ve-

---

*) Wo Maim. die Kabbala erwähnt, meint er nicht jene gewiſſe K., ſondern die höhere Tradition. (Unterſcheidungslehre zwiſchen dieſen Philoſophen und der Kabbala iſt die vom intellectus activus.)

**) Die bekannten Schriften, beſonders: Trium scriptorum illustrium de sectis Iudd. syntagma — Iac. Trigland. 702. II.

***) Von dieſen noch im Folgenden.

†) Ein unendlicher Stoff liegt auch in den Bearbeitungen jüdiſcher Schriften ſelbſt, von Rhenferd, Surenhuſen, Edzard, Wagenſeil.

teris et novae. 721. Mit der ſtrengſten Kritik aber nur in jeder Beziehung, iſt zu gebrauchen J. A. Eiſenmenger's entdecktes Judenthum. 711. II. *) Es gehören hierher auch: Corrodi krit. Geſchichte des Chiliasmus. 1. 2. Theil. — J. E. C. Schmidt. Bibl. f. Kr. und Exegeſe. 796 ff. III. — Pölitz pragmatiſche Ueberſicht der Theologie der ſpäteren Juden. I. 795.

Die neueren jüdiſchen Schriftſteller ſelbſt leiſten den geringſten Nutzen: nicht ſowohl aus Befangenheit, als, weil ſie gewöhnlich weder Sinn und Gabe haben, in Lehren einzudringen, noch Willen oder Geſchick, das Alte und Urſprüngliche, von dem zu ſcheiden, was in ihrer Tradition ſogar das Unſicherſte iſt. So beſonders P. Beer, Geſch. Lehren und Meinungen aller — rel. Secten unter den Juden. 822. II.

3. Bei der Darſtellung des Judenthums im Zeitalter Jeſu iſt man zuletzt immer vornehmlich auf die Schriften N. T. verwieſen **). Aber es ſind in dieſen nicht nur ſolche Stellen für jenen Zweck zu gebrauchen, in denen Etwas ausdrücklich als Judenmeinung berichtet wird; wiewohl ſelbſt in ſolchen nicht genauer bezeichnet zu werden pflegt, ob es gerade allgemeine und entſchiedene Volksmeinung geweſen ſei. Auch diejenigen ſind dahin zu gebrauchen, in welchen die Jünger Jeſu, mit ihrem noch unbelehrten Sinne, redend eingeführt werden. Dann ſolche, in denen Jeſus unmittelbar mit Widerſpruche und Widerlegung beginnt; und es muß dann aus dieſer die eigentliche Judenmeinung herausgefunden werden. Wo ferner die Apoſtel einen Widerſpruch mit Bedeutung hervorheben,

---

*) So Schriften, wie Oertel's: was glauben die Juden? 823. Andere Einſeitigkeiten: Weil, Fragmm. a. Talm. u. d. Rabb. 809. II.

**) Seit Semler fand hierbei oft der Grundirrthum Statt, (durch eine petitio principii) das Misfällige, ſcheinbar nicht für immer Gültige, im N. T., Alles auf Judenmeinung zurückzuführen.

und in einem ſolchen Zuſammenhange, welcher ſich deutlich auf Juden bezieht. Aber da endlich am meiſten, wo ſich Accommodationen darlegen, oder eine fremde, die Judenmeinung nämlich, als Allegorie für einen höheren Gedanken gebraucht wird. (Oben 1.) Die Merkmale ſcheinen darin zu liegen, daß man eine herrſchende Meinung finde, wenn ein Gedanke, beſonders von ſinnlich-roherer Art, oder den, uns bekannten, jüdiſchen Volksmeinungen verwandt, ohne Belehrung oder Beweis, ſogleich hereingeführt, dennoch aber nur beiläufig, und ſo gebraucht wird, daß ein höherer Gedanke, welcher daneben ſteht, offenbar die Hauptſache ausmacht: beſonders aber, wenn jener unbeſtimmt, oder, im Falle er wiederholt würde, in widerſprechender Art und Form vorgetragen wird. Der Haupterweis für die Fremdartigkeit ſolcher Gedanken, liegt aber immer darin, daß ſie mit der Lehre und dem Geiſte des Evangelium ſtreiten, und durch das Uebrige wie durch das Ganze wieder aufgehoben werden. Oft geſchieht dieſes in demſelben Zuſammenhange; oft liegen auch andere Anzeigen davon, daß Etwas nur Judenmeinung ſei, in dem Ausdrucke der Stellen. Vollſtändig wird der Beweis dann, wenn auch die jüdiſche Tradition ſolche Meinungen als altjüdiſche bezeichnet, oder ſich dieſelben doch bei den Späteren überhaupt wiederfinden *).

Bisweilen ſcheinen Meinungen dieſer Art ſelbſt bei den Apoſteln zum Grunde ihrer Lehren zu liegen. Allein ſie liegen es dann immer nur in ihrem allgemeinſten Sinne: und auf dieſelbe Weiſe, wie es hier beſchrieben worden iſt, wird dieſes auch immer aus dem Zuſammenhang dargethan werden können.

---

*) Wenn ſie unter den Chriſten nicht herrſchend wurden, und ſich doch bei den ſpäteren Juden finden (z. B. das Dogma von den beiden Adam); ſo haben wir auch den vollen Beweis, daß dieſe ſie nicht von jenen angenommen haben.

20.

Als das Judenthum im Zeitalter Jeſu, läßt ſich, nach den, hier bezeichneten Grundſätzen, und, ſo wie es oben (12.) ſchon im Allgemeinen charakteriſirt worden iſt, Folgendes denken; und hiernach die N. T.liche Lehre beurtheilen und auffaſſen.

Ungeachtet der dogmatiſchen Richtung, welche die Juden genommen hatten, blieb doch fortwährend die Verfaſſung des Volkes, nicht die Glaubenslehre, oder eine ſchulmäßige Beſtimmung derſelben, die Hauptſache; und es erhielt ſich die Unbeſtimmtheit, theils in dem, was Glaubenslehre ſein ſollte, theils in Form und Auffaſſung des Einzelnen. Die eigentliche Grunddifferenz unter den Juden im Zeitalter Jeſu, die über die Gültigkeit der Tradition (nach 2 Moſ. 34, 27.), neben der Schrift, ging denn auch oft nicht die Lehre, ſondern das Lehrprincip, an *) (oben 5.); wie denn die Worte für Tradition und für Religionslehre im Jüdiſchen Gebrauche mit einander abwechſeln (wie דת, תלמוד, διδαχή), und der Tradition auch ſolche Worte entgegenſtehen, welche Verfaſſung und Einrichtung bedeuten (wie Thora ſelbſt).

Die Glaubensartikel (יְסוֹדִים, שָׁרָשִׁים, עִקָּרִים, רֹאשׁ אֲמָנָה) fanden daher die verſchiedenſte Aufzählung unter den ſpäteren Juden: Rabbaniten und Karäern *). Wieder eine andere erlaubten ſich Einzelne, wie Moſes Maimonides, (welcher übrigens, den Juden zufolge, zuerſt Glau-

---

*) Ob es Glaubenslehre geben ſolle, im Judenthum, oder nicht? — Sollte es eine ſolche geben, ſo war es dann natürlich die chaldaiſirende, welche (wie oben ſchon angedeutet wurde) die Sadducäer verwarfen, und die auf die Lehren von Dämonen, Engeln, Geiſterreichen und Auferſtehung zurückkommt (*παραδόσεις — νόμιμα ἐκ πατέρων διαδοχῆς* Joseph.)

*) Karäiſche 10 Artikel, Trigland. de Karaeis c. 10.

bensartikel aufgeſtellt haben ſoll) für ihre eigene Anſicht *). Dieſe Aufzählungen ſollten aber weder vollſtändig ſein, noch einmal für immer beſtehen: nur der Ermahnung wegen geſchehen **). Daher ſie gewöhnlich mehr religiös-praktiſchen Inhalts ſind. — Im N. T. iſt denn auch bei der Lehre des Judenthums nur von den allgemeinſten Religionsbegriffen die Rede.

Der Particularismus beſtand fortwährend, und in der ſpäteren, verſchlechterten, Geſtalt: das ganze Intereſſe und Streben des Jüdiſchen Volkes war ſogar in denſelben übergegangen. Die Apoſtel nehmen auf nichts mehr ſtrafende Rückſicht, als auf dieſe Anmaßung des Volkes. Dieſes alſo allein ſollte Gottes Volk ſein, und der Meſſias allein für daſſelbe beſtimmt, aber für dieſes durchgängig. (Sanhedr. 10. חלק, Anf.: „Ganz Iſrael hat Theil an der künftigen Welt.") ***)

Hierin lag denn auch ſchon (aber weit mehr in der geſammten Denk- und Sinnesart der ſpäteren Juden) der monotheiſtiſche Eifer derſelben; im Gegenſatze, ſowohl zur Welt, als zu den Gottheiten der Völker. Zugleich war aber auch der Particularismus ein großes Förderungsmittel des Anthropomorphismus; theils, ſofern jener überhaupt den roheren Begriffen zugeneigt war, beſonders auch ſolche in der Darſtellung der Meſſianiſchen Zeiten gebrauchte; theils, ſofern er ſich alles Alterthümlichen in der heiligen Sprache gern und ohne Unterſchied bediente.

Dem herrſchenden Anthropomorphismus konnte auch der vielbeſprochene Sprachgebrauch entgegenarbeiten ſollen,

---

*) Oben erw.: Constitutiones de fundamentis legis R. Mos. Maim. (Nebſt Abarbanel de capite fidei) ed. G. Vorst. Amst. 638. — R. Joſ. Albo 3 Artikel: Wolf. l. c. I. 502. — R. Abraham Ben Chananja, Carpzov. intr. in th. Iud. c. 9., hat wieder andere.

**) Abarbanel a. a. O. 110.

***) Jüdiſche Streitfrage: ob das Meſſianiſche Heil mit oder ohne Buße erwartet werden dürfe? Die Meſſianiſche μετάνοια blieb dann für die Völker.

nach welchem die chaldäiſchen Paraphraſten vom *Worte Gottes* (מימר und מימרא) an der Stelle Gottes ſelbſt, ſprechen. (So ſchon erklärt Maim. More Nov. 1, 21.) *) Es kann dieſes die damalige, *heilige* Sprache, im Gegenſatze zur Volksſprache, geweſen ſein. Eine tiefere, philoſophiſche Anſicht **) liegt ſchon darum nicht darin, weil dieſe Umſchreibung: ſein Wort, auch für *menſchliche* Subjecte gebraucht wird, und, weil jene Ueberſetzer ſolche Umſchreibungen allenthalben gebrauchen. Nebenbei kann jene Formel aber auch aufgekommen ſein, um dem Jüdiſchen Aberglauben gemäß, den Namen Gottes ſelbſt zu umgehen. Es iſt endlich, ſogar der Wortbedeutung jener Formel nach, zweifelhaft, ob ſie urſprünglich die, in Gott würkende, Kraft oder Thätigkeit, oder das innere Sprechen, alſo den Gedanken Gottes, oder, den, von welchem die Rede ſei, habe anzeigen ſollen ***).

Zu den völlig unbeſtimmten Gegenſtänden des Volksglaubens, gehörte unſtreitig Natur und Beſtimmung der menſchlichen Geiſter, und die Engellehre. (Von ihnen bei den Artikeln ſelbſt.) Die Meinungen von der Beſtimmung, dem künftigen Geſchicke, der Seelen, hingen mit den Meſſianiſchen genau zuſammen, und waren alſo auch mit dieſen, wie an ſich ſelbſt, ſchwankend. Beſtand auch noch der Glaube an ein *Schattenreich* unter den Juden; ſo war doch der an einen *Vergeltungszuſtand* mit ihm verbunden.

---

*) Nach und unter vielen Anderen (*J. H. Michaelis*, de Memra Chaldaeorum. 722.) vgl. Bartol. bibl. rabb. 1, 412 s. Wolf. bibl. ebr. II. 1185 ss. *Paulus* Comm. z. N. T. IV. 8 ff. *Keil.* de doctoribus eccl. u. ſ. w. 523 ff. Opuscc. — Verwandt ſind im Jüdiſchen Gebrauche, mit obiger Formel, die von der Herrlichkeit Gottes und der Schechina. Bei Onkelos wechſeln dieſe auch mit ihr ab: *Winer* a. S. über Onk. 44.

**) Alſo auch Nichts, was für die Erklärung des Johanneiſchen Logos gehörte.

***) In dieſer letzten Bedeutung könnte das göttliche Wort Hebr. 4, 13. πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος, und das menſchliche Jo. 10, 35. πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο — gefunden werden.

Theils mag man hierbei Bilder A. T. unmittelbar *), theils ſo angewendet haben, daß man für das künftige Glück die Schilderungen des uranfänglichen, des untergegangenen, goldnen Zeitalters gebrauchte **).

Die mannichfachen Meinungen der ſpäteren Juden über den Urſprung der einzelnen Seelen, gehören gewiß noch nicht in das Zeitalter des Urchriſtenthums: auch nicht als Parteimeinungen***). Ein Traducianismus mag in der jüdiſchen Denkart noch den meiſten Grund gehabt haben. (Vgl. die Lehre von der Sünde.) Dahin (als Theilnahme an den mütterlichen Sünden) kann auch Joh. 9, 2. bezogen werden; oder noch roher, nach Gen. 25, 26., aufgefaßt; oder aus der Vorausſicht der Vergehungen im irdiſchen Leben †) erklärt: von Seelenpräexiſtenz, oder Seelenwanderung, als einem Gegenſtande des Volksglaubens, iſt hier keine Spur.

Die Erwartung von der Rückkehr einzelner Geſtorbener, aus der Gewalt des Todes (Matth. 14, 1. Mark. 6. Luk. 9. — Matth. 16, 13 f. Mark. 8. Luk. 9.) oder von Gott herab, da ſie nicht geſtorben geweſen (Henoch, Moſes, Elias): gehört noch weniger dahin. (Vom A. T. unten.) Auch bei den ſpäteren Juden ††) hat man übrigens eine höhere und

*) Z. B. in dem eſſäiſchen Glauben (wenn man ſich auf Joſephus verlaſſen will B. I. 2, 8, 11) von der ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιτα — 5 Moſ. 30, 13.

**) Wie im Worte, παράδεισος, ſowohl nach dem alexandriniſchen, als nach dem paläſt. Gebrauche.

***) Rückkehr der Seelen in Gott lag wohl weder im gemeinen, noch im Parteiglauben der Zeitgenoſſen Jeſu. Sie iſt in dem Sadducäismus von Paulus angenommen worden (Comm. III. 280).

†) S. Lightf. und Wetſt. z. d. St. *Ittig* Diss. ad Io. 9. Exercc th 109 ss. — Aber man ſoll ſie wohl überhaupt nicht zu ſtreng und eigentlich nehmen.

††) *L. D. Cramer:* doctrinae Iudaeorum de praeexistentia animarum adumbratio et historia. 810. (*Sartorius*, de metempsychosi Pythagorica, a discipulis Christi et gente Iud. ante excid. Hier. non recepta. 760.) Vornehmlich Keil, de doctoribus eccl. u. ſ. w. 668 Opuscc.

niedere Meinung jener Art zu unterſcheiden. Sie finden ſich ſelbſt ſchon zuſammengeſtellt in ihren Schriften über die Wanderung der Seelen*). Bei den Philoſophen ſcheint dieſe (גִלְגּוּל) mehr im Platoniſchen Sinne angenommen zu werden. In der gemeinen Denkart (als עִבּוּר) nur als Verurtheilung zur Theilnahme an dem irdiſchen Daſein eines Anderen, für eine kürzere oder längere Zeit, um noch einen Reſt guter Werke abzutragen oder noch eine Schuld zu büßen. Auch die Lehre vom Goph (גּוּף), dem allgemeinen Aufenthalte der Seelen vor dem Leben, mag wohl urſprünglich mehr Bild geweſen ſein. So drückt die berühmte Formel: der Meſſias komme, wenn alle Seelen aus dem Goph gekommen ſein würden (עד שיכלו נשמות שבגוף) Avoda Sara 28. Edz. (ſ. deſſen Anm. S. 209 ff.) nur den Sinn von πλήρωμα καιρῶν aus **).

Die Auferſtehungslehren der Juden im Zeitalter Jeſu, hingen durchaus mit dem Meſſianiſchen Glauben derſelben zuſammen, und waren vor allen verſchiedenartig. Allgemeine Erwartung war die einer Auferſtehung gewiß (Luc. 20, 35. daher mit μέλλων αἰών ſogleich verbunden: AG. 24, 15) ***); aber zum Sectenſtreite geworden, inſofern es als ein fremdartiges, hereingedrungenes Dogma gelten konnte. Auch deutet auf dieſe Lehre, als eine allgemeine und gangbare, im N. T., ſowohl der ganze Stoff der Meſſianiſchen Schilderungen, als die Art, wie die Reden Jeſu die Lehre behandeln: vorausſetzend und allegoriſirend. Stand der Phariſäismus dem Volksglauben in derſelben eini-

*) Is. Loria, de revolutionibus animarum, Cabb. den. II. 100 ss.

**) Esr. 4, 36. 41 f. entſpricht ſich numerus seminum und animarum in promtuario — Corrodi unrichtig vom Scheol.

***) Pocock. not. misc. ad portam Mos. c. 6. In der Hauptſache hat wohl völlig Recht: Süßkind, über den jüdiſchen Begriff vom Meſſias, als Todtenrichter und Todtenerwecker. Flatt. Mag. 10. 104 ff.

germaßen entgegen, indem er nur die Guten auferſtehen ließ *): ſo war es wohl die Stelle, Dan. 12, 2. (Apok. 20, 5 ff.) welche dieſen die Erwartung allgemeiner Auferſtehung gegeben hatte. Immer aber unbeſtimmt (für uns wenigſtens unausgemacht), in welchem Umfange, der Zeit (der Meſſianiſchen nur, oder der geſammten Zeit der Menſchheit) und der Menſchenmaſſe (auch aller Heiden, oder nur derer, welche in Verbindung mit den Juden geſtanden hatten) **)?

Es war dieſes wiederum mit der Erwartung des Todtengerichtes natürlich verbunden. Doch, da die Auferweckung ſelbſt ſchon als göttliches Urtheil galt; bedurfte es in dem Volksglauben, nur des Gerichtes über diejenigen welche der Meſſias lebend finden würde; und zwar (da Richten und Verurtheilen gewöhnlich daſſelbe bedeutete) unter den heidniſchen Völkern, welche in Verbindung mit den Juden geſtanden hätten ***). So wird vom Gerichte der Welt, wie nach einer herrſchenden Meinung, geſprochen, Joh. 3, 17 f. 1 Kor. 11, 32. Der Glaube an allgemeine Vergeltung beſtand neben dieſer Erwartung des Todtengerichtes, ſeitdem das Bild vom Schattenreiche bedeutungslos geworden war: welche Vergeltung man denn auch, irdiſche oder himmliſche, gemeint habe.

Die Meſſianiſche Erwartung war hierbei, und überhaupt, der Mittelpunct des ſpäteren Judenthums †). Dar-

---

*) Dieſe Ueberſetzung von Joſeph. B. I. 2, 8, 14.: *μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην* — läßt ſich wohl als entſchieden anſehen (vgl. *ῥᾳστώνη τοῦ ἀναβιοῦν*, A. 18, 1) ſowie, daß der Text nicht, mit Paulus, zu verändern ſei.

**) Ganz ſelbſtändig ſind die Philoſopheme der ſpäteren Juden (wie auf der anderen Seite die fleiſchlichen Erwartungen unter ihnen). Jene in Menaſſeh Ben-Iſrael: de resurrectione mortuorum. 2. A. Grön. 676.

***) Oben S. 99. (In den Apokryphen A. T., auch ohne Beziehung auf die Meſſiasidee.)

†) Unverarbeiteter Stoff bei Schöttgen, de Messia. Hor. ebr. II. und in ähnlichen Werken, anderwärts erwähnt. Bei Ver-

um bemühte ſich auch beſonders die Judenphiloſophie der folgenden Zeiten, jene Lehren auszudeuten und anzuwenden. Doch war es, der Entſtehung derſelben gemäß, auch ganz natürlich, daß ſich Einzelne, auch ſonſt iſraelitiſch-Gläubige, im Volke, von der ganzen Erwartung losſagten. Unter den Paläſtinenſern, die Schule des Hillel *): vielleicht auch Sadducäer und Eſſäer. Aber die Erwartung davon, was der Meſſias thun und ſchaffen ſolle; hatte gewiß den verſchiedenartigſten Charakter **).

Volksrettung war es zunächſt und im Allgemeinen, was man von ihm hoffte; und durch das Volk, oder in der Verbindung mit demſelben, Rettung der übrigen Welt (Luk. 1, 73 ff. 2, 32. ***) AG. 1, 6). Es iſt ſchwer, zu ſagen, wieweit als Volksmeinung, und wiefern überhaupt, das himmliſche Geſchick hiebei von dem irdiſchen getrennt worden ſei. Ende von Zeit und Welt, Erneuung der Erde, Wiederherſtellung von Allem, und ähnliche Bilder, ſind die gewöhnlichen und fortwährenden Bezeichnungen von dem, was der Meſſias ſchaffen werde. Gewiß blieben die Meiſten an dem Wortſinne von dieſen Bildern, und an ihnen allein, hängen. Dieſes war die neue, die zukünftige, Zeit und Welt, welche unter den Juden immer ſo bedeutend geweſen iſt. — Bei ſolchen Formeln kam dann zur Verſchiedenheit der Anſicht überhaupt, noch der Doppelſinn der Worte für Zeit und Welt, und das hinzu, daß man die Zeit der Ankunft vom Meſſias, und die, durch ihn erneute,

---

tholdt o. a. S., christologia Iudaeorum Iesu et App. aetate, findet ſich derſelbe Stoff.

*) Sanhedr., Chelek: אין מש" לישראל. Schon im Hiskia ſei der Meſſias gekommen. — Doch wird dieſes von den Rabbinen wieder verſchieden ausgelegt.

**) Das Meiſte vom Folg. gehört zu dem Abſchnitte über N. T. Chriſtologie. Hier handelt es ſich nur davon, ob gewiſſe Lehren im damaligen Judenthum ſchon vorhanden geweſen ſeien?

***) Wie man auch das: φῶς εἰς ἀπ. ἐ. verbinden u. nehmen möge.

gewöhnlich nicht genau ſonderte. Allein ein eigentlicher Begriff von Ewigkeit, welche auf die irdiſchen, auch die Meſſianiſchen, Dinge folgen ſollte, fand wohl nicht bei den Juden Statt *). Es mag endlich ſein, daß ſinnlich Rohes und Politiſches in den Volksmeinungen immer vorgeherrſcht habe: allein nach der altiſraelitiſchen Anſicht ſtand dieſes im natürlichen Zuſammenhange mit Religion und Moral: theils als Erfolg und Vergeltung, theils als Mittel zum Endzwecke. (So denn auch in der Folge bei den Juden: wie es in dem Nezach Iſrael, auf welches Schmidt wieder aufmerkſam macht **), bei Maimon und A. hervortritt.)

Die, ſchon erwähnte und weiterhin darzuſtellende, Idee oder Allegorie vom erſten und zweiten Adam, eröffnet eine ſo umfaſſendere als weiterführende Ausſicht, in der Meſſianiſchen Erwartung. Sie ſtellte ſie in die Geſchichte der Menſchheit ein, und knüpfte ſie an die Urgeſchichte derſelben. Die Stellvertretung wurde ſpäterhin begreiflicherweiſe leicht zu einer materiellen Involution; das Entſprechende des erſten und zweiten Adam's, leicht mit Begriffen von Seelenwanderung verbunden.

Das tauſendjährige Reich kann, nach der Apokalypſe (20, 2—5) und nach den kirchlichen Spuren (beſonders im Briefe des Barnabas C. 15.) als eine jüdiſche Meinung genommen werden. Allein, wenn auch die Deutung der Schöpfungstage unter den Juden gewöhnlich geweſen ſein mag: ſo finden wir doch, nicht nur bei den Talmudiſten, ſondern auch in jenen Stellen ſelbſt, die größte Verſchiedenheit; ſowohl in Beziehung auf die Zeit, um welche es ſich handelte, als in Beziehung auf die Eigenſchaft

*) Wette bibl. D. 168. 2. A. — S. ſpec. Theil, Art. von d. Rückkehr J. (J. Rhenferd und H. Witſius über οὗτος und *μέλλων αἰών*, bei Meuſchen 1116 ff. *Schöttgen.* hor. hebr. II. 1153 ss.). Späteren Juden hieß künftige Zeit bisweilen auch das Leben nach dem Tode der Einzelnen, im chriſtlichen Sprachgebrauche.

**) Vor ihm ſchon ausführlich Majus, theol. Iud. 8, 11. (Vgl. Lamp. Comm. Io. III. 549.)

dieſer Periode. Die Meſſianiſche Zeit wird auch Sanhedr. 10. in die 6000 Weltjahre verſetzt: als ſiebentes Jahrtauſend, wird ſie bald als Periode der Vorbereitung, oder auch der Zerſtörung von dem Beſtehenden, bald als die des eigentlichen Heiles (auch des Heiles für Alle *)) beſchrieben.

In den Meinungen aber, welche ſich auf die Erſcheinung des Meſſias bezogen, ſtellt ſich die Mannichfaltigkeit der altprophetiſchen Bilder dar; dann aber auch der Widerſpruch dieſer mit den Hoffnungen im Buche Daniel; welche indeſſen das Uebergewicht in der Volkserwartung behaupteten. Aus dieſem Widerſpruche erklärt ſich auch das Schwanken zwiſchen der Erwartung, daß der Meſſias in Bethlehem geboren werden, und, daß er plötzlich erſcheinen würde, von unbekannter Abkunft, oder als himmliſche Erſcheinung. (Matth. 2, 6. — 24, 23. Luc. 17, 20. — Joh. 7, 27. **)) Aber es drücken ſich dieſe Widerſprüche auch wohl in den (unten zu bezeichnenden) Meſſiasnamen ſelbſt aus.

Die Ankündigung des Meſſias und ſeines Reiches durch heilige Männer, lag ſchon in der Wichtigkeit der Sache. Elia war Mal. 3, 24. (unſtreitig ganz im eigentlichen Sinne) als der, zu Sendende, bezeichnet worden ***). Elia mag als ein himmliſcher Fürſprecher gedacht worden ſein; da ihm das Geſchick geworden war, nicht im Schattenreiche zu ſein, wie die anderen Sterblichen. Außer der Anwendung auf Johannes den Täufer, erſcheint im N. T. jene Erwar-

*) Anders dann als in der Apokalypſe. Es ſoll dann die Meſſianiſche Zeit aufhören, und in das göttliche Reich übergehen. So die, für gewöhnlich gebrauchten, Stellen: auch bei Bertholdt, 194 ff. (Wetſt. zu Apok. 20. u. A.)

**) Zwei ſich widerſprechende Judenmeinungen ſchon in jener Zeit, werden von Schmidt angenommen, chriſtolog. Fragmente, Bibl. f. Kr. u. Exeg. 1. 2 ff.

***) Die alte Judenmeinung, daß Esra derſelbe mit Maleachi ſei, ſcheint ſich auf die gegründet zu haben, daß der Prophet ſeine eigene Rückkehr ankündige, und, daß man Esra wiedererwartete, als neuen Wiederherſteller.

tung, als die des Volks, Matth. 17, 10. Mark. 9, 11. Luk. 1, 16 f. Moſes Matth. 17, 3. Mark. 9, 4. Luk. 9, 30. und andere Propheten, Matth. 16, 13 f. Mark. 9, 28. Luk. 9, 19. wurden dann, theils in der Erwartung allgemeiner Auferſtehung, theils für beſondere Verrichtungen in der Meſſianiſchen Epoche, hin und wieder noch dazu erwartet *). In den ſpäteren Judenſagen auch Henoch (Gegenſtand ſo vieler Legenden); aber, wie es ſcheint, mehr als Verkündiger der Strafurtheile über diejenigen, welche vergehen ſollten für ihre Schuld. — Jenen Verkündigern wurde endlich, an ſich ganz natürlich, und den Sprüchen im Daniel gemäß, eine Würkſamkeit des Böſen entgegengeſetzt. Die Zeit des Meſſias daher, die Wehen deſſelben genannt (חבלי משיח **)), er ſelbſt Kind des Falles oder Verfalles (בר נפלי ***)). Aus der Art, wie Paulus und Johannes (1, 2, 18. ἠκούσατε —) von einer Perſon ſprechen, welche ſich dem Meſſias entgegenſtellen werde, und aus den Spuren im Judenthume ſelbſt, kann man es für eine Meinung ſchon jener Zeiten nehmen (wie ſie es bei den Späteren wurde), daß ein dämoniſches Weſen, als Gegner des Meſſias, als Antichriſt, erſcheinen werde †). Der Name, Armillus (אַרְמִילוּס) findet ſich neben dem des Antichriſt, wenigſtens ſchon im Targum des Jonathan zu Jeſaia 11, 4 ††). Deutet er auf Ah-

---

*) S. Erkll. dieſer Stellen.

**) Dieſer Sprachgebrauch iſt wohl nicht Matth. 24, 8. zu finden; wenn gleich der Syrer natürlicherweiſe daſſelbe Wort daſelbſt gebraucht. Wohl aber Röm. 8, 22.

***) Doch wird dieſer Ausdruck auch anders, gleichbedeutend dem ἐπὶ νεφελῶν, oder auch in der Bedeutung von abortus, genommen.

†) Die Meinungen, welche Gog und Magog aus Ezechiel weiter ausführten, verloren ſich mehr in das allgemeine Bild des Unglückes der vormeſſianiſchen Zeit.

††) Buxtorf. Lex. Rabb. h. v. Unter den Späteren ſcheint dieſer Arm. ſich gewöhnlich auf das Chriſtenthum bezogen zu haben.

riman, oder auf Rom hin? oder iſt er eine gewöhnliche jüdiſche Zuſammenziehung, vielleicht aus Gen. 3, 14: — ארור מכל *)?

Auf Zweierlei kommt es aber bei allen dieſen und dem, was beim Einzelnen unten zu bemerken ſein wird, beſonders an, für die Meſſianiſchen Lehren der Zeitgenoſſen Jeſu. Aus Beidem geht die Selbſtändigkeit der urchriſtlichen Anſicht hervor; und wie ſich dieſe aus der eigenen Anſchauung und Betrachtung der Apoſtel entwickelt habe. Der Meſſias iſt in der jüdiſchen Volksmeinung im Zeitalter Jeſu, weder eine übermenſchliche Natur geweſen; noch als leidend und ſterbend gedacht worden. Damit mag und darf aber nicht geleugnet werden, daß man auch ſchon unter den Juden das Außergewöhnliche der Beſtimmung auf die Perſon, und auf die Anſicht von ihr, übergetragen habe; und, daß mancherlei Volksmeinungen ſchon dem Glauben an einen Verſöhnungstod des Meſſias vorgearbeitet haben, der aber an eine Verſöhnung durch denſelben allgemein war **).

Für jene erſte Behauptung ***) iſt zu beachten, daß in den ſpeculativen Lehren und Formeln der Kabbaliſten, ſich nicht die alte Volksmeinung ausſpreche, und jene ſelbſt einen anderen Sinn haben †); daß bei den Rabbinen die Leh-

---

*) Ein Stern, als Verkündiger des Meſſias, findet ſich nur im Buche Sohar (gewiß nicht als Volksmeinung). Man muß ſonſt die Stellen unterſcheiden, wo der Meſſias ſelbſt Geſtirn heißt (Onkelos und Pſeudo-Jon. zu 4 Moſ. 24, 17.) und wo ſein Geſtirn, aber nur als Vorbote großer Ereigniſſe, erwähnt wird.

**) Beides lag (wie unten auszuführen) auch nicht im A. T.

***) Das Gegentheil bei den alten Theologen: neuerlich Bertholdt a. a. O. 91 ff., Kuinöl. prolegg. Io. 80 ff. (Richtiger Paulus Comm. IV. 55 ff.) Tholuck Comm. zu Br. a. d. Römer, 549 ff. Es iſt bekannt, daß die Polemik der Juden gegen die Chriſten, und dieſer gegen jene, anfangs immer von jenem Grundſatze ausgegangen ſei, der Meſſias ſolle bloßer Menſch ſein. (Iust. M. Tryph. 267. Col.)

†) Wie auch der Aufenthalt des Meſſias im Paradies: aber (wie im Folg. auszuführen) die ganze Perſönlichkeit deſſelben iſt dort etwas Anderes.

ren von der Präexiſtenz der Seele des Meſſias (wo ſie nicht blos Vorherbeſtimmung oder Vorbildung des Meſſias bedeutet), nicht die von ſeiner Gottheit in ſich ſchließen; ferner die Schechina nicht der Meſſias ſelbſt ſei, ſondern nur auch in dieſem erſchienen ſein ſolle: daß endlich manche erhabnere Ausdrücke, wie der vom Sohne Gottes, in verſchiedenen Bedeutungen, immer aber im Sinne der Zeit, zu nehmen ſeien; und ſie, wie die meiſten, hier gebrauchten, Stellen, nur Würde der Beſtimmung vom Meſſias bedeuten. Die Idee eines Gottmenſchen insbeſondere, lag dem Judenthum unendlich fern, bevor es ſich mit der heidniſchen Denkart einigermaßen ausgeglichen, und die Gottheit dem menſchlichen Weſen und Daſein näher gebracht hatte *).

Der leidende und ſterbende Chriſtus, wird wenigſtens Joh. 12, 34. (*τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς ἀνθρώπου;*) ſehr beſtimmt, als ein fremdartiger, nicht Meſſianiſcher, Gegenſtand, zurückgewieſen. Joh. 3, 14. (die bedeutende Erwähnung) 1 Joh. 3, 6. (*οὐ μόνον — καὶ αἵματος* **)) 1 Kor. 1, 23. ***) ſprechen dafür, daß dieſer Gedanke dem Judenthum neu geweſen ſei, und habe neu ſein ſollen. Oft verſtanden die Unſeren bei den Rabbinen die Leiden der Meſſianiſchen Zeit von denen des Meſſias †).

Dasjenige Judenthum, welches ſich für rechtgläubig hielt und halten konnte, hat ſich immer auch von dieſer Anſicht

---

*) Viele einzelne Misdeutungen. — Wenn z. B. Targ. Hieros. Gen. 3, 22. Gottes Wort der Eingeborene (יחידי) im Himmel heißt, ſo iſt Gott ſelbſt gemeint. (*F. I. Schwarz.* Iesus Targumicus. L. 759.)

**) Wenn dieſes nicht Anfang und Ende der Würkſamkeit Jeſu ausdrücken ſoll.

***) Auch wenn das *σκάνδαλον σταυροῦ*, in der Beziehung auf Abſchaffung des Moſaismus erſcheint (Gal. 5, 11. Phil. 3, 18); liegt doch jener Gedanke zum Grunde, daß der Tod Jeſu überhaupt (allerdings dann auch die Todesart) den Juden verhaßt geweſen ſei.

†) Außer dem, was unten zu erwähnen ſein wird, *Wette* de morte I. C. expiatoria. 813.

losgeſagt; oder (wie bei 19. bemerkt wurde) die Perſon des Meſſias getheilt; und dieſes auch nur accommodirend, um auszugleichen und zu vermitteln. — Allein, im Allgemeinen angeſehen, ſcheint dieſes der Stoff geweſen zu ſein, welchen Jeſus und die Apoſtel vorfanden, neben den Begriffen und den Urkunden der iſraelitiſchen Religion ſelbſt. Auch manche einzelne Ausführungen, beſonders aus dem zweifelhaften, ſpäteren Judenthum, wie die eigentlichen Vergleichungen zum N. T., gehören für den ſpeciellen Theil der bibliſchen Theologie.

Unter den Pſeudepigraphis und den Apokryphen der Juden und Chriſten aus älterer Zeit *), iſt nur wenig mit Sicherheit für die Judenlehre in der Epoche des Urchriſtenthums, zu gebrauchen: wie ſchon oben angedeutet. Die Trennung ſelbſt von jüdiſchen und chriſtlichen Schriften, läßt ſich nur ſelten (auch abgeſehen von Interpolationen) mit Sicherheit machen. Nur das geht aus allen bedeutſam hervor, wie jene Grundlage der heiligen Schriften A. T. für die verſchiedenartigſten Lehren habe angewendet werden können, und ſich fügen müſſen; und, wie ſich immer, unter Juden und Chriſten, die Parteilehren vorgedrängt haben. Denn auf ſolche führen jene Bücher am meiſten zurück. — Bei denen unter ihnen, welche durch Hinweiſungen des jüdiſch-chriſtlichen Alterthums, oder ſelbſt des N. T., beſtätigt zu werden ſcheinen, iſt es zweifelhaft, ob ſie nicht erſt auf dem Grunde ſolcher Hindeutungen ſpäterhin verfaßt worden ſeien.

*) Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 1722. II. ed 2., apocr. N. T. 719. III. 2. ed. Birch. auctar. 804. I. C. Thilo, acta Thomae. 823. (Ueber den Urſprung von dieſen Schriften, Beauſobre, Mosheim, Kleuker u. A.) Dieſe Unterſuchung konnte in früheren Zeiten, weder dem Stoffe nach, noch im Urtheile, vollſtändig und genau Statt haben: allein ſie bedarf noch (wie überhaupt die der untergeſchobenen Bücher alter, auch chriſtlicher Zeiten) vielfacher Bearbeitung.

Unter den Pſeudepigraphis A. T., ſind, unter dieſen und ähnlichen Vorſichtsregeln, vornehmlich zu gebrauchen: das 4te Buch Esra (Apokalypſe des Esra), beſonders als Meſſianiſche Darſtellung von mannichfacher, aber immer mehr äußerlicher, politiſcher, Art, doch gewiß durch einen Judenchriſten. (Bretſchneider: das Meſſiasreich nach dem 4. Buch Esra; Henke Muſ. III. 476 ff. Vogel, de quarto libro Esrae, an: de coniecturae usu in crisi N. T. 1793. Kaiſer, Anh. z. Hohenliede. 1826. *)) Das Buch Henoch (Brief Judä 14. — Zu den Bruchſtücken bei Fabricius, die Beiträge z. vern. Denken u. ſ. w. 2. H. — Sylv. de Sacy Nachrichten, das B. Henoch betreffend. Von Rinck. 801. — Ausgabe von Lawrence. Oxf. 821.) Das ἀναβατικὸν und ὅρασις Ἡσαΐου, ascensio, visio Esaiae vatis, auch aus der äthiopiſchen Kirche, durch Lawrence. Oxf. 819. (Vgl. Geſenius Einl. z. Jeſ. I. S. 45 ff.) Andere Bruchſtücke, wie von der Himmelfahrt des Moſes (ἀνάληψις Μωϋσέως). Die Teſtamente der zwölf Patriarchen (*C. I. Nitzsch* de test. XII. patrr. Vit. 810) mit Alexandriniſcher Philoſophie, ohne Zweifel auch mit chriſtlichen Anſichten, vermiſcht: dieſe in den Darſtellungen von einem übermenſchlichen, ja gottmenſchlichen, Meſſias **), wie in denen von deſſen Leiden und Sterben ***).

Unter den Apokryphen N. T. ſind die Evangelien, welche außerhalb des Kanon geblieben ſind, ſoweit wir

*) Anerkannt und bedeutend iſt bei dieſem und manchem ähnlichen apokryph. Buche, die Verwandtſchaft (wiewohl mehr der Form) mit der Apokalypſe. Sie weiſt wieder auf Daniel zurück. (Es wäre anziehend, auch in älteren Zeiten ſchon angedeutet, die Art zuſammenzuhalten, wie dort, und bei dem Alexandriner, Lykophron, prophetiſcher Stoff, abſichtlich myſtiſch, behandelt worden ſei. Gewöhnlich vergleicht man hier nur die Sibyllinen.)

**) Test. Sim. 6. θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις u. ſ. w.

***) Ruben. 6. ἀποθανεῖται ὑπὲρ ὑμῶν ἐν πολέμοις ὁρατοῖς καὶ ἀοράτοις — (gnoſtiſirende Idee).

ſie kennen oder Ueberbleibſel von ihnen beſitzen; für das N. T. noch am meiſten zu gebrauchen. Doch mehr in Hinſicht auf das Geſchichtliche — will man ihnen anders hierin mehr einräumen, als den jüdiſchen, läſternden Berichten von der evangeliſchen Geſchichte eingeräumt werden muß. (*C. I. Nitzsch.* de apocryphorum evv. in explicandis canonicis usu et abusu. Vit. 808 *)). In Dogmen und religiöſen Darſtellungen, geben ſie (das der Hebräer und der Aegyptier vornehmlich) nur die Ausſchmückung von urchriſtlichen Sagen, nach Sinn und Intereſſe der Parteien. — Es gehört wenig auch nur hiſtoriſchen Sinnes und exegetiſchen Gefühles dazu, die apokryphen Schriften der Apoſtel von denen zu unterſcheiden, welche auf den apoſtoliſchen Rang Anſpruch machen können. Jene ſind entweder offenbar mit häretiſchen Anſichten verſetzt, oder widerſprechen ihnen (auch ſpäteren) zu beſtimmt und ausdrücklich (Paulus 3. Br. a. d. Kor.: Rinck und Ullmann über ihn) oder ſind Copie'n von den kanoniſchen.

In den Pſeudepigraphis A. T. herrſcht im Allgemeinen die Meſſianiſche Weiſſagung, in den Apokryphen des N. T. die Darlegung des Verhältniſſes zwiſchen Evangelium und Judenthum, vor: denn dieſes war eine der Hauptangelegenheiten der urchriſtlichen Zeit.

21.

Für diejenigen Lehren des ſpäteren Judenthums, welche der höheren Philoſophie, als Kabbala **), ange-

---

*) *G. L. Brunn.* disquis. de indole, aetate et usu libri apocryphi, vulgo inscripti evang. Nicodemi. Berol. 794. Münter, Probabilien zur Leidensgeſchichte Jeſu, aus dem Ev. des Nikodemus. St. u. Tzſchirner's Archiv V. 317 ff.)

**) Cabbala denudata, ed. a Chr. Knorr ab Rosenroth 667. 84. II. (Liber Sohar im zweiten Theile. Der Name, Sohar, nach Dan. 12, 3 im Mittelalter oft durch elucidarius nachgebildet.) *Io.*

hören, ſcheint es für unſere Zwecke auszureichen, oder auch allein ſtatthaft, das Allgemeine darzuſtellen; und anzudeuten, wie ſie das A. T. gebraucht haben, und wie ſie von der gewöhnlicheren Judenmeinung (bei großer Uebereinſtimmung in der Form) abweichen. Wie weit ſich übrigens dieſe Syſteme und Vorſtellungen auch in ihren geſchichtlichen Anſprüchen zurückführen mögen; es iſt kein Grund vorhanden, auch nur eine Spur oder Andeutung von ihnen unter den paläſtinenſiſchen Zeitgenoſſen Jeſu anzunehmen *).

Wie der chriſtliche Emanatismus ſich in ſeiner eigenthümlichen Weiſe entwickelt hat in der Gnoſis; ſo auch der jüdiſche, welchen wir in der Kabbala finden. Aber beide wiederum verſchieden **). Die Eigenthümlichkeit des jüdiſchen liegt darin, daß er die Entſtehung des, ſtufenweis Schlechteren, der Materie Zugeneigten, nicht aus einer allmäligen Abnahme des göttlichen Einfluſſes bei der Entſtehung des Welltalls, ſondern aus einem urſprünglichen Zurückziehen des göttlichen Lichtes, (צִמְצוּם genannt) erklärt. Er iſt alſo (ganz im Sinne dieſes Judenthums, theils weniger geiſtig, theils mehr activ auf Seiten Gottes gedacht, als jener fremde Emanatismus. Es drückt ſich dann auch die jüdiſche Denkart darin aus, wie die Geſchichte von Welt und Natur in der Kabbala dargeſtellt wird. Die Erhaltung der Dinge ſelbſt, durch den ſteten, wiewohl ſtufenweis ent-

---

Reuchlin. artis cabbalisticae scriptores. 1587. I. *Vitringa* Obss. SS. 1. diss. 2. C. J. Nitzſch theol. Studien. 816. (Oben ſchon erwähnt: Hallenberg's geheime Lehre der alten Or. u. Juden. 805.) (Brucker — Sal. Maimon's Lebensbeſchreibung.)

*) Das Gegentheil unter Anderen, Eichhorn, Einl. i. d. Apokr. 103.

**) Alles freilich in einander gemiſcht, doch belehrend, bei Kleuker: über die Natur und den Urſprung der Emanationslehren der Kabbaliſten. 786. — Aber auch bei Bertholdt a. a. O. 104 ff., und vielen Anderen, ſind dieſe, die alexandriniſchen, urchriſtliche, und andere Begriffe unter einander gemiſcht.

fernteren, Einfluß der göttlichen Kraft, iſt der Weg zu ihrer Zerſtörung: Alles, im Einzelnen und Ganzen, reift immer mehr ſeinem Untergange im Endlichen und ſeiner Wiederaufnahme in das Göttliche, entgegen.

Das Unendliche (אין־סוף) iſt die, in der Welt nicht geoffenbarte, Gottheit (ἀφανὴς θεός). Die Emanationen ſelbſt ſind von zwiefacher Art: *Sephiroth* und *Welten*. In jenen wird, ſowohl die fortwährende Thätigkeit Gottes in der Welt, als die allgemeinen Reſultate (der *Geiſt* der Geſchichte von Natur und Leben) dargeſtellt: in dieſen das Erſchaffene, Beſtehende ſelbſt, nach ſeinen verſchiedenen Sphären und Entfernungen von der Gottheit.

Der Name, Sephiroth, ſcheint zugleich auf σφαῖραι und auf den Gebrauch des ספר hinzudeuten von der Auseinanderſetzung, Darſtellung des Göttlichen *). Die *drei oberen* Sephiroth bezeichnen jene *Thätigkeiten*, die *ſieben niederen* dieſe Reſultate deſſelben. Die Ausführung und kunſtreiche Zuſammenſtellung derſelben (zum kabbaliſtiſchen Baume) hat offenbar den Sinn, die erhaltende und die vergeiſtigende, wieder aufhebende, Thätigkeit Gottes, als die beiden, ewig waltenden Principien darzulegen, und das, was von Einer Art, auch bei einander zu ſtellen. Die Namen *Gottes*, welche den einzelnen Sephiroth beigeſetzt ſind, haben an ſich, wenn auch nicht eine dieſen Philoſophemen angemeſſene, doch eine, im Allgemeinen hierher paſſende, Bedeutung.

Die *Krone*, (כתר **)) — um nur Einiges zur beſtimmteren Deutung beizufügen — die oberſte Sephire, iſt die Würkſamkeit Gottes (φανερὸς θεός) überhaupt. Auf der

---

*) Beſonders nach Jeſ. 43, 21.

**) Heinr. Morus, welcher die Kabbala zu ſehr helleniſirt, deutet das Wort aus dem Eleatiſchen Sprachgebrauche. Es hat ſeine einfache Bedeutung; paſſend ſowohl für das Bild des Menſchen, als des Baumes.

linken Seite ſteht, als zweite Sephire, die Weisheit, auf der rechten, als dritte, die Einſicht. (Als Gottesname wird hierbei Jehve geſetzt, nach dieſer, alſo wahrſcheinlich für urſprünglich gehaltenen, Schreibart *)). Jenes nämlich das geiſtigere; dieſes mehr auf das Beſtehende bezogen, auf das Sein gerichtet. (חכמה — בינה) Die Erkenntniß (דעת) gilt als Vereinigung von beiden: die, jene beiden miteinander ausgleichende, Thätigkeit. Die Kirche fand hier immer ihre Trinitätslehre: allein es drückt ſich hier vielmehr eine jener morgenländiſchen Trinitätslehren aus, welche, nicht, wie die kirchliche, das innere Geheimniß des göttlichen Weſens, ſondern das der Weltentſtehung darzulegen, beſtimmt ſind. (Tholuck: die ſpeculativen Trinitätslehren des ſpäteren Orients. 826.)

Es folgen dann die Sephiroth, welche die Epochen der Welt darſtellen ſollen. Als 4. 5. 6., wie es uns ſcheint, diejenigen, welche ſich auf das phyſiſche, als 7. 8. 9., welche ſich auf das moraliſche Leben beziehen**). Dort Größe oder Güte (חסד — גדולה), das geiſtigere; Macht (גבורה) das mehr Reale; die Vereinigung in der Pracht (תפארת). Hier Sieg (נצח Macht des Göttlichen in der Geiſterwelt) Preis (הוד); Vereinigung, Begründung (יסוד, des göttlichen Baues in der Menſchheit). Die zehnte Sephire ſteht unter Allen, das Reich (מלכות). Sie ſoll es als den Endzweck des geſammten göttlichen Waltens und Würkens darſtellen, daß ſich Alles mehr und mehr an die Gottheit hingebe. Das Würken Gottes zu dieſem Zwecke iſt die Wiederherſtellung (תיקון). Jene wird denn in jenem Bilde des kabbaliſtiſchen Baumes, als Gipfel deſſelben, dargeſtellt.

---

*) Nach der gangbaren Schreibart ſteht der Name Jehova bei der 6. Sephire.

**) Zwei Theile der kabbaliſtiſchen Philoſophie: Bereſchit, Merkafa.

Einen tieferen Sinn noch hat bei den Kabbaliſten die Deutung der Sephiroth, in dieſer Zuſammenſtellung, von einer *Menſchengeſtalt*. Sie bezieht ſich auf das, durch die geſammte, alte Welt hindurchgehende, Bild vom Makro- und Mikrokosmus. So ſtellt denn alſo auch das Leben und Walten der Gottheit, gleichſam eine Menſchengeſtalt dar; und die einzelnen Sephiren werden denn in den Bildern einzelner *Glieder* derſelben dargeſtellt. Eben dahin deutet aber auch der kabbaliſtiſche Gebrauch des Namens vom *erſten Menſchen* (אדם הקדמון). Die Idee der Welt im göttlichen Verſtande heißt ſo *): dieſe aber iſt der kabbaliſtiſche *Meſſias*. Man ſieht denn hier ſogleich, in welchem Sinne dieſer, würklicher Gottesſohn und *göttlich* genannt werde; wie wenig dieſes aber für die chriſtlich-kirchlichen Begriffe über denſelben Gegenſtand paſſe und bedeute **). Auch die kabbaliſtiſchen Reden von der *Schechina* gehören nicht für den paläſt. Meſſiasbegriff. Sie bedeuten die Emanation aus Gott überhaupt (die Aziluth).

Die gewöhnlichen, emanatiſtiſchen Bilder von Licht und Finſterniß, herrſchen auch in dieſen Lehren; einige andere, wie das von Strömen göttlicher Kräfte, und von den Schaalen, welche durch den Einfluß der Gottheit allmälig geſprengt würden; lagen dem Emanatismus des alten Orients auch nicht allzufern. Allein wie auch immer die Bilder beſtimmt, und ſelbſt hart, ausgeführt werden mögen bei den Kabbaliſten: das *Ganze* mag doch immer mehr eine große Allegorie von dem weltlichen Daſein geweſen ſein; und die Se-

---

*) Nicht ganz auf dieſelbe Weiſe, wird Aehnliches beim Philo (οὐράνιος, γενικὸς, προτυπωθεὶς ἄνθρωπος) und in den hermetiſchen Büchern ἐνδιάθετος ἄνθρωπος, gebraucht. Aber in den *gnoſtiſchen* Syſtemen findet ſich daſſelbe Bild. — Die göttlichen *Idee'n* findet die Kabbala Pſ. 92, 6.

**) Es iſt aber dieſer Adam Kadmon der Kabbaliſten auch von dem (oft damit verwechſelten) erſten Adam (Riſchon) der Rabbinen zu unterſcheiden.

phiroth haben wenigſtens, gewiß nicht ſelbſtändige Weſen ſein ſollen, welche aus der Gottheit hervorgegangen, und nunmehr würklich beſtehende, Principien wären *).

Die Weltenkreiſe werden in der Kabbala, als vier, im Grade des geiſtig-Göttlichen von einander unterſchiedene, Welten, beſchrieben; ſo, daß man es auch hier wohl nicht gerade eigentlich auffaſſen darf, und es ſogar zweifelhaft ſcheint, ob die geiſtigſte dieſer Welten, als ein eigentliches Geiſterreich zu denken ſei. Die Namen, Aziluth (אצילות, was unmittelbar neben Gott; das Wort aus 4 Moſ. 11, 17.) Briah, Jezirah, Aſiah (בריאה, יצירה, עשיעה) ſind in dieſer abgeſtuften Bedeutung wenigſtens philologiſch merkwürdig (nach Jeſ. 43, 7 aufgefaßt). **)

Manches von dem ſonderbaren Gebrauch einzelner bibliſcher Formeln unter den Kabbaliſten; läßt ſich bei dieſen ſelbſt erörtern. Bedeutend in jenem Syſteme iſt die Anwendung der bibliſchen Formeln von Langmüthigkeit und ihrem Gegentheile (Seir Anpin — Arich Anpin), auf jene beiden allgemeinſten Principien, das ſchaffende und das wiederauflöſende, zurücknehmende. Es erhält durch dieſen Gebrauch die ganze bibliſche Darſtellung von den göttlichen Eigenſchaften, einen beſonderen entſtellten Charakter, in welchem ſich dann auch die Sprache der Theoſophen (J. Böhm's, und derer, welche ihm folgten, vornehmlich) fortwährend gehalten hat. So ſind die Worte für Zorn und Strafe, bei den Kabbaliſten die Bezeichnung für die Wiederaufnahme in das

*) Abhandlungen von Eichhorn und J. Löwe, über die Sephiroth, als Perſonificationen (obendrein nur der göttlichen Eigenſchaften) in Eichhorn's Bibl. III. 191 ff. V. 377 ff.

**) Das Einfachſte unter den weltlichen Dingen, die Welt der Puncte (Olam Hannekudim) genannt. Dieſes iſt, wie ſchon anderwärts bemerkt, der Grund der Leibnitziſchen Monadenlehre. Das Aeußerſte, die materielle Welt, heißt die abgeſonderte (עלמא דפרודא).

Urſprüngliche, in die Gottheit; und ſo oft gerade im Sinne das Gegentheil von dem, was ſie in der populären Sprache bedeuten.

Die Zabier ſind aber nun in ihren Lehren um vieles entfernter von den Begriffen des A. T.; ſie haben nicht nur den Emanatismus, ſondern auch den Dualismus des alten Morgenlandes, angenommen. Dieſe ganze Secte ſteht denn auch eigentlich den bibliſchen Religionen ganz fern, und iſt nur eine der vielen vermiſchten Secten des ſpäteren Orients, welche unter einander nur in gewiſſen Bildern und Vorſtellungen übereinkommen. Nur hat ſie ſich in der Berührung mit Juden und Chriſten, theils in Beziehung auf manche bibliſche Begriffe und Stellen geſetzt *), theils ſich an die Perſon Johannes des Täufers, als geſchichtlichen, doch fabelhaft aufgefaßten, Mittelpunct, angeſchloſſen; und dieſes wohl nicht nach gewiſſen, myſtiſchen Sagen über jenen Mann (Zſchocke ausgew. Schrr. V. 14. u. A.), ſondern, weil man ihn und ſeine Schule, in der Mitte zwiſchen Juden und Chriſten dachte, und weil ſich ſeine Lehre und Sache, Taufe und Bußpredigt, jenen Parteien am meiſten anpaſſen ließ. — Neben dem Codex Nasaraeus s. liber Adami, 1815 f. III., und ſeinem Onomasticon durch M. Norberg; erläutert die zabiſche Lehre und ihre Formen, vornehmlich Geſenius häufig, am eigenſten, Hall. Encyklop., Probeheft, Art. Zabier. Auf die gnoſtiſchen und maniſchäiſchen Lehren ſind ſie von Neander angewendet worden **).

*) Vornehmlich, wie es ſcheint, aus dem Johanneiſchen Evangelium (wie es die Meiſten thaten, welche ſich des N. T. in dieſer hinterliſtigen Weiſe bedienten: vgl. das Progr., Spicil. obss. in Io. ev. e Nonno 825. S. 8.) und es findet daher wohl der umgekehrte Fall von der ſonſt gewöhnlichen Annahme Statt, von der, daß Johannes die Zabier berückſichtigt habe: wie ſie neuerlichſt von Seyffarth wieder vertheidigt worden iſt. (Oben S. 83.)

**) Lorsbach, neue Beiträge zu den Apokr. N. T. aus den h. Büchern der Johannisjünger. 807.

Das Reich des Böſen wird hier alſo als gleich ewig und ſelbſtändig aufgefaßt: in der Weltſchöpfung nur (als das ſchwarze Waſſer, Chaos) vom Reiche des Lichtes geſchieden. Der Urheber der Sinnenwelt iſt ein Sohn der zweiten Welt (zweiten Lebens) d. i. einer zweiten Emanation, Abatur, erhabener Vater. Er wurde es durch das Bild, welches von ihm im Chaos entſtand *). Dieſes Bild (alſo der eigentliche Grund des Böſen und Weltlichen) wird im Fetahil perſonificirt. Es beſteht aber ein ſteter Kampf der beiden Reiche, in welchem jedoch das Böſe immer gebändigt und gefeſſelt wird, bis zu ſeiner endlichen Zerſtörung. Natürlich macht nun die Dämonologie und die Vorſtellung von der Macht des Stoffes (durch die hinzukommenden Theorie'n auch aſtrologiſche Begriffe **)), einen wichtigen Theil dieſes Syſtemes aus.

Das Reich des Guten wird durch das ewige Licht, den Herrn des Lichtes, Mano, (im Aether Ajar) begründet und zuſammengehalten, von welchem eine Welt von Lichtweſen (wie ſchon geſagt, in Abſtufungen) ausgegangen iſt, an ihrer Spitze der Geiſt des Glanzes, Hebel Sivo (היביל זיוא) im Menſchenleben als Gabriel und Herold des Lebens dargeſtellt: und aus welchem unverſieglicher Strom des Lichtes (Jordan) ausfließt. Von da iſt die Geiſtestaufe, zu welcher ſich das Menſchenleben würdig und empfänglich zu machen hat, und von welcher die chriſtliche Taufe nur eine niedrige, zum Böſen führende, Nachahmung geweſen iſt ***). Im Kampfe mit der materiellen Welt iſt das Licht ein zerſtörendes Feuer. In der Periode der Sünde, keine reine Mittheilung des Lichtes, ſondern nur ein Vernehmen der Verkündiger deſſelben.

---

*) Dieſes ein ſehr verbreitetes Bild im Orient und bei den Platonikern (auch in den Hermetiſchen Schriften).

**) Die Geſtirngeiſter ſind die Werkzeuge des böſen Principes.

***) Daher der heilige Geiſt, auf deſſen Namen ſie mit geſchehe, ſelbſt zu den (böſen) Geſtirngeiſtern gerechnet wird.

Von dieſem Verfalle der Menſchheit erwartet die Lehre der Johannesjünger eine vollkommene Wiederherſtellung. Sie ſoll durch das wiederausgeſprochene Wort Gottes (daher Befreier genannt) erfolgen, nachdem viele Stimmen von untergeordneten Herolden der göttlichen Wahrheit gehört worden ſeien. Wie ſich auch dieſe Schilderungen (Cod. Nas. I. 168.) an Johanneiſche von Chriſtus anſchließen mögen; der Sinn iſt doch wohl nur Zoroaſtriſch; und dieſe Würkſamkeit des göttlichen Wortes nur von der Wiederherſtellung der urſprünglichen, reinen Geiſtigkeit zu verſtehen. Denn durchaus ſtehen ſich in der Zabiſchen Lehre, Wort und Schaffen, wie Geiſt und Materie, entgegen. In dem Menſchenleben, ſcheint jener Zuſtand als die rein geiſtige, als jene einfache Religion Adam's, dargeſtellt zu werden. Aber es werden dieſe geiſtige Wiederherſtellung und ein neues Schaffen der ſichtbaren Welt, fortwährend hier miteinander verbunden, und ihre Schilderungen fallen zuſammen. So war es auch bei den Gnoſtikern, und überhaupt in den Syſtemen dieſer Abkunft und Art.

Allein wir würden uns bei einer weiteren Darlegung dieſer Lehren, welche ſich ſogar den jüdiſchen und chriſtlichen entgegenſtellen *), wie bei allen ſolchen ſpeculativen, vom Sinne und Inhalte unſerer heiligen Schriften nur entfernen. Das wenige, hier Dargelegte, mag alſo den Unterſchied zwiſchen jenem und dem, im Folgenden Auszuführenden, zeigen. Zu dieſem kann aber der Inhalt des allgemeinen Theiles hinlänglich vorbereitet haben; ſo wie denn derſelbe auch durch die ſpeciellen Ausführungen, überall an Begründung und Licht gewinnen muß.

*) Dem Judenthum ſcheinen die Zabier Geſtirndienſt (wie er ſich bei den alten Arabern fand) beizulegen. Daher wird Adonai, als Iſraelitiſche Sonnengottheit, beſchrieben. — Jeſus iſt der falſche Prophet, Nebu, auf Tabor von den gefallenen Engeln (den Geſtirngeiſtern) geſalbt, die Welt durch Lehre und Wunder täuſchend.

Zweiter Theil.

Specielle bibliſche Theologie.

22.

Nach den, bisher und wiederholt dargelegten, Grundſätzen, hat der beſondere Theil der bibl. Theologie die Verſchiedenheit der bibliſchen Darſtellungen, aber auf dem Grunde der allgemeinen und tieferen Uebereinſtimmung, hiſtoriſch zu entwickeln.

S. Einl. 4. — Es iſt denn hier auch weder über jene Verſchiedenheit, noch über dieſe Uebereinſtimmung, ausführlicher oder weiter begründend, zu ſprechen. Verſchiedenheit: in ſich ſelbſt — untereinander; und Verſchiedenheit der Formen, der Anſichten, der Syſteme. Uebereinſtimmung (auch zwiſchen A. und N. T.): in der religiöſen Idee und Geſinnung und in der Grundidee vom Reiche Gottes: in der Hauptſache alſo der iſraelitiſchen Religion und des Urchriſtenthums.

Hierbei kann denn weder die altdogmatiſche, innere Einheit der Schrift, welche ſich immer vornehmlich auf die Chriſtologie bezog, noch diejenige, welche einzelne, kirchliche Theologen, vornehmlich D. J. Köppen *), auszuführen ſuchten, zur Sprache kommen. Auch ſahe ſogar die alte Kirche die eigentliche Einheit von Schrift und Offenbarung, gewöhnlich als eine höhere und geiſtige an.

*) Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit. 787 f. (797 f.) II.

23.

Die Vorſtellung und Erwartung des göttlichen Reiches, welche das Ganze der bibliſchen Religionen umfaßt, ſtellt ſich in den verſchiedenen Schriften beider Sammlungen, zwar mannichfach, aber doch auch, ſo im Begriffe, als in der ſittlichen Bedeutung übereinſtimmend, dar. Die Erwartung des Meſſianiſchen Reiches verband ſich bei den ſpäteren Juden ganz natürlich mit dieſer Idee.

Der allgemeine Satz, daß die ganze Sache des Chriſtenthums (und dieſe im Zuſammenhange mit dem A. T.) auf die Idee vom Reiche Gottes zurückkomme; iſt im allgemeinen Theile ſchon zur Sprache gekommen: auch, daß ſich ſelbſt der Ausdruck, εὐαγγέλιον, hierauf beziehe. Die bibliſche Entwickelung begegnet ſich hier mit der philoſophiſchen Anſicht des Chriſtenthums, beſonders der neueren Zeit*). Der Begriff wurde früher durch die chiliaſtiſchen Entſtellungen (auch im Zeitalter der Reformation) neuerdings durch die unbedingte Gleichſtellung mit dem des Meſſianiſchen Reiches, verdunkelt und zurückgeſetzt. — Geſchichtlich ſtellt ſich uns dieſer Gegenſtand ſo dar.

1. Die Beſtimmung des Frommen, und dann beſonders des Iſraeliten, wird im A. T. in der Formel: Gott bei, mit ihm**), oder er ſein Gott (3 Moſ. 11, 45. 22,

*) Kant Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. 125 ff. Fichte Anweiſ. z. ſel. Leben. 806. Allgemein-theologiſch haben den Begriff behandelt: Heß, von d. Reiche Gottes — und Kern d. Lehre vom R. G. 823. Sartorius, über den Zweck Jeſu, als Stifters eines Gottesreiches. Drei Abhh. (1820) 135 ff. Böhme, Rel. J. C. 28 ff. u. And.

**) Gen. 5, 24. 6, 9. findet ſich auch die Formel: mit Gott wandeln, als menſchlicher Vorzug dargeſtellt: ohne Zweifel verſchieden von der: vor Gott; wenn auch gleich nicht zu viel in ihr zu finden iſt. (Vater, Comm. 1. 54.)

33. 26, 11. Joſ. 3, 3. 10. and.) zuſammengefaßt. Gegenſeitig, Anhänglichkeit an Gott, und göttliche Begünſtigung und Beſchützung. In jedem Verhältniſſe (und ſo der Ausdruck mit jedem anderen Bilde verbunden) gilt es im A. T. als das Letzte und Erhabenſte dieſer Verbindung, Gottes Kind zu ſein. Dieſes war die Iſraelitiſche Ehrenbezeichnung vom Anfang, und dann wiederkehrend für die verheißene Periode der Wiederherſtellung und des Glückes *). So heißt alſo das Volk von Altersher *Haus Gottes* 4 Moſ. 12, 7. wie Kinder Gottes. 5, 32, 5. 19. Jeſ. 1, 2—4. Hoſ. 11, 1.

War dann der Name, *Volk Gottes*, (2 K. 9, 6. Pſ. 47, 10) auch mehr Bezeichnung der *äußerlichen* Verhältniſſe zwiſchen Gott und den Iſraeliten **); ſo wenden ihn doch die Propheten auch dafür an, eine innigere Verbindung von der Einen Seite zu verheißen, von der anderen zu fordern. Dieſe lag denn auch im Begriffe des göttlichen Reiches; und es iſt derſelbe dem von Gottes Kindern entſprechend und gleichartig. Im A. T. ſelbſt erſcheint er in früheren Schriften noch nicht, der *Formel* nach ***): die Propheten haben den Namen, Reich, vielleicht nicht für geiſtig und würdig genug gehalten, jenes höhere, allgemeine, Menſchenverhältniß darzuſtellen †). Die Formel ſteht allein bei Daniel (7, 18. 21 f. 27), als Reich der Heiligen ††): bei dieſem, theils, weil hier der Begriff des Meſ-

---

*) Jer. 31, 1. 9. 33. 32, 38. Kinder und Volk Gottes.

**) Wie die bekannten: Eigenthum, Erbtheil Gottes.

***) Doch bedeutſam *Prieſterreich* 2 Moſ. 19, 6. (nicht bloße Beſchreibung der Theokratie) vgl. 1 Petr. 2, 9. Apok. 1, 6. βασιλεία, ἱερεῖς. Anders 5, 10. 20, 6. Vgl. Jeſ. 61, 6.

†) Späterhin (da ſich die Lehre ausgebildet hatte) wurden viele Stellen, beſonders der *Pſalmen*, für dieſen Gegenſtand angewendet.

††) Bei dieſem Reiche der Heiligen ſcheint uns indeſſen zu bemerken zu ſein, daß 1) die *Heiligen* (קַדִּישִׁין) wohl nicht das

ſias am beſtimmteſten hervortrat, theils, weil jenes Reich den Weltreichen entgegenſtehen ſollte. Hier war auch ſchon Reich Gottes und Meſſiasreich gleichbedeutend. — In dieſer Art trat das Himmelreich in der Verkündigung Johannes des Täufers hervor. (Matth. 3, 2. Mark. 1, 4. Luk. 3, 3.)

2. Reich Gottes und Reich des Meſſias wurden daher in der jüdiſchen Sprache gleichbedeutende Begriffe; und das Undeutliche oder Vielgeſtaltete, welches ohne Zweifel den meſſianiſchen Erwartungen im Zeitalter Jeſu anhing, fand ſich auch in den Darſtellungen vom Reiche Gottes *).

Reich Gottes (מלכות אלהים) ſteht auch in der allgemeinen Sprache des N. T., ſowohl den Reichen der Welt **), als dem des Satan, entgegen. Soll es auf die Weiſe unſerer Zeiten, beſtimmter erklärt werden; ſo iſt es Verfaſſung

---

ideale, jüdiſche Volk (*ἅγιον σπέρμα* 3 Cor. 8, 70), ſondern nach 4, 14. (vgl. 8, 13) die Engel, Volksbeſchützer, ſeien. Daher auch 27. Volk der Heiligen Gottes. Das Reich der Heiligen iſt alſo wohl nur die, oft hier erwähnte, wieder angetretene, Herrſchaft Gottes. (3, 33. Vgl. Apok. 11, 15.) 2) in dem erſten Geſichte der zerſchmetternde Stein (vgl. 2, 34 f.) wohl nicht dieſes fünfte Weltreich bedeuten ſolle; überhaupt jenes Geſicht nicht gleichbedeutend mit dem von den Thieren ſei. Es ſollte wohl (nach der, früher gangbaren, Anſicht,) die Succeſſion des Nebucadnezar bedeuten; und nimmt (wie es A. v. Humboldt irgendwo gelegentlich deutet) auf die alten Darſtellungen der Weltalter Rückſicht. Jener Stein bedeutet die göttliche Kataſtrophe für dieſes Königsgeſchlecht.

*) *Noesselt.* de Christo homine regnante. Opuscc. II. 358 ss. *C. G. Bauer*, de causis, quibus nititur rectum super notione regni div. in N. T. passim obvia iudicium. 810. Comm. th. Lips. II. 107 ss. (Eine ausgezeichnete Abhandlung.) *F. F. Fleck.* de regno Christi. L. 826. Kuinöl u. Fritzſche z. Matth.

**) Die Rabbiniſche, ſo oft wiederkehrende, Formel: vor der meſſian. Zeit müſſe die Unterwerfung der Reiche (עבוד מלכיות) hergehen: bezieht ſich auf die Weltreiche; und iſt aus Daniel genommen.

oder Zuſtand *), in welchem die Menſchen an Gott allein hingegeben, von ihm Alles erwarten. Die Gegenwart Gottes, oder die der Herrlichkeit Gottes, unter den Menſchen; iſt ein, dieſem ganz gleichbedeutendes Bild, in der Apokalypſe (21, 22 ff. 22, 4.) und im ſpäteren Judenthume (Schechina — ſ. die Chriſtologie) gebraucht von der meſſianiſchen Zeit.

Viele, ſinnlich glänzende Schilderungen der Herrlichkeit und des Lichtglanzes der Stadt Gottes, bei den ſpäteren Juden; ſind urſprünglich doch nur orientaliſche Hyperbel für jenen Gedanken. Beſonders war ſie dann ganz natürlich, wenn das meſſ. Reich als das neue Jeruſalem beſchrieben wurde **); in einem Ausdrucke, welcher (wo er nicht die Würde deſſen bezeichnen ſollte, was irdiſch ſchon, angeblich nach himmliſchen Urbildern, beſtanden hatte) nur die gewöhnliche Vorſtellung von der Welterneuung durch den Meſſias veranſchaulichen und den Wünſchen und Neigungen des jüdiſchen Volks näher bringen ſollte. Das N. T. gebraucht ihn ganz gleich mit dem *βασιλεία θεοῦ*, vom irdiſchen (Gal. 4, 26) und vom himmliſchen (Hebr. 12, 22) Gottesreiche. (Vgl. Apok. 3, 12. 21, 2. 10).

Das Reich der Himmel (מלכות השמים) war anerkanntermaßen ganz daſſelbe im jüd. Sprachgebrauche mit dem Reiche Gottes. Man darf wohl nicht ***) den Namen

*) *Βασιλεία* — beherrſchen oder beherrſcht werden — und hier Anſtalt und Zuſtand. (Bauer a. O. 108, und Andere vermiſchten bei der Aufzählung der Bedeutungen von der Formel, Gottesreich, offenbar Bedeutung und entfernteren Sinn: übrigens iſt auch in dieſen wohl Manches gelegt worden.)

**) *Schoettgen.* de Hierosolyma coelesti. Hor. I. 1205 ss. Eiſenmenger hat allenthalben, ohne Urtheil, Allerlei dieſer Art zuſammengetragen.

***) Indeſſen iſt der jüdiſche Sprachgebrauch keines Zeitalters zu ſehr zu umgrenzen. Nur ſcheint es gewiß, daß er hier niemals Himmelreich und Gottesreich unterſchieden habe. *Schoettgen.* de regno coelorum. Hor. ebr. I. 1147 ss.

Himmel für Gott nehmen (dieſer Sprachgebrauch fand wohl nur Statt, wo die Juden den Gottesnamen abſichtlich umgehen wollten, oder ſo, daß vom himmliſchen Beſchluſſe eigentlich die Rede war; nicht im Allgemeinen:) ſondern es ſollte jene Formel ausdrücken, daß das Himmliſche in der meſſianiſchen Zeit auf die Erde herabgebracht werden ſolle, das Irdiſche dem Himmliſchen entſprechen. Wahrſcheinlich wurde dieſes in ganz materiellem Sinne von den paläſtinenſiſchen Juden angenommen (Jonath. Mich. 4, 7), daſſelbe aber auch ſchon in Beziehung auf den Moſaismus (nach 2 Moſ. 25, 40. 26, 30) *). Von den Alexandrinern nur dieſes, daß ſchon in der Moſaiſchen Geſetzgebung das Himmliſche herabgekommen ſei. Es ſtellt es der Brief an die Hebräer vom Chriſtenthume auch ſo dar **): in rein moraliſchem Sinne aber ſagen die Schilderungen vom Gottesreiche Matth. 6, 10. Luk. 11, 2, daß das Himmliſche auf Erden herrſchen werde. (Denn die drei Sätze, ἁγ. τὸ ὄν. σου — ἐλϑ. ἡ βασ. — γενηϑήτω τὸ — ἐπὶ γῆς — führen denſelben Gedanken aus.)

Es giebt daher der Pauliniſche Gedanke von einer all=

---

*) Würklich beziehen ſich auch die rabbiniſchen Stellen bei Schöttgen und Wetſtein (N. T. 1, 256.) insgeſammt auf Geſetzgebung und Judenthum, als das Himmelreich. (Die Formel ſo, Himmelr. aufnehmen — קבל).

**) Wette, über die ſymboliſch=typiſche Lehrart des Br. a. d. Hebr. Theol. Zeitſchr. III. 1. — Eigenthümlich, aber von verſchiedener Bedeutung, und nicht hierher gehörig, ſind die ἐπουράνια im Br. an die Epheſer. (Böhme, Zobel's Magz. 1. 301 ff.) — Test. 12 patr., Levi 5: ὡς γέγραπται ἐν ταῖς πλαξὶ τῶν οὐρανῶν — iſt zweifelhaft, ob es ſich auf das Schickſalsbuch beziehen ſolle, oder auf die Meinung, welche bei den philoſophirenden Juden häufig gefunden wird, daß der Himmel wie ein Buch, in den Geſtirnen nämlich Alles vorgezeichnet ſei (Plotin, 3, 1, 6. 2, 7: ὥσπερ γράμματα, ἐν οὐρανῷ γραφόμενα ἀεὶ ἢ γεγραμμένα): oder, ob auch hier der Glaube ausgedrückt werde, daß in der glückſeligen Zeit alles Himmliſche irdiſch werden ſolle.

gemeinen Theilnahme der Geiſterwelt am chriſtlichen Gottes-reiche (Eph. 1, 10) *) eine moraliſche Entwickelung des Namens, Himmelreich. Wiewohl wir nicht beſtimmen können, ob er gerade nur aus dieſem Namen entſtanden ſei (oder aus dem Begriffe vom Reiche der Heiligen im Daniel); und nicht vielmehr aus der Idee des göttlichen Reiches, wie ſie Paulus aufgefaßt hatte. Der Gewinn, welchen alſo, nach der Pauliniſchen Anſicht, die höhere Geiſterwelt von der Erlöſung haben ſollte, lag nur darin, daß ſie ſich mit der Menſchheit nun mehr für die Sache des Guten vereinigen könnte: und ſo erſcheint denn die πᾶσα πατριά Eph. 3, 15 **).

3. Die Meinungsverſchiedenheit unter den Juden im chriſtlichen Zeitalter über das Reich Gottes, war dieſelbe wie über das meſſianiſche Reich. Indem Jeſus und die Apoſtel dieſelben an die Spitze ihrer Verkündigung ſtellten, war es keine bloße Accommodation ***), auch waren es nicht blos Begriffe, welche im meſſianiſchen innelagen, den Jeſus ſich einmal angeeignet gehabt habe; ſondern es war die allein angemeſſene Bezeichnung ſeiner Sache und Anſtalt, überhaupt, und in Beziehung zu der Moſaiſchen, welche

---

*) *Noesselt.* de una Dei in coelis terraque familia. Exercc. ad S. int. VI. Dieſes iſt das Einzige in dieſer Lehre, was die Briefe an die Eph. und Kol. beſonders genau darſtellen. (Nach Theremin — mehr philoſophirender — Schrift: Lehre vom göttl. Reiche. 823, ſoll dieſes für die geſammte Lehre in dieſen Briefen Statt haben.)

**) Nicht das, Vaterſein (Vulg. paternitas) wie es neuerlichſt wieder erklärt. — Anders bei den Rabbinen, göttl. Familie. (Buxtorf. Lex. rabb. v. פמליא.)

***) So Semler; z. B. ü. hiſt. u. ſ. w. Rel. 17 (deutet die Formel auch ganz falſch). Daher es auch nicht nöthig iſt, eine rationaliſtiſche Erweiterung des Begriffes vorzunehmen. Ballenſtedt: das Meſſ. Reich, als Dichtung, und als Grundlage des ew. Reiches der Wahrheit. 812. (Vgl. m. Lehrb. d. Sittenl. 197 ff.) Aber ebenſowenig iſt auch die Formel erſt aus dem Chriſtenhum an die Juden gekommen. (*Wette* de morte I. C. exp 48.)

ſie fortſetzen und vollenden ſollte. Die eigenſte Lehrart Jeſu, die Parabeln, handeln nur hiervon. Die Johanneiſchen Schriften erwähnen das Gottesreich freilich nicht gewöhnlich; aber gerade da, wo vom Weſen des Evangelium die Rede iſt, 3, 5. *) Denn 18, 35 f. mag man mehr als Deutung des Namens, Chriſtus, und als gelegentliche Aeußerung, nehmen. Der Begriff von Kindern Gottes trat bei der Anwendung dieſer Formeln, wieder als ein verwandter, entſprechender, mit ein. — Die Formel, Himmelreich (τῶν οὐρανῶν) nur beim Matthäus: gewöhnlich, θεοῦ, κυρίου, ſeltener τοῦ Χριστοῦ. Denn, in der Pauliniſchen Anſicht wenigſtens, bedeutet die Herrſchaft und das Reich Chriſti, immer mehr die vorübergehenden Anſtalten dafür, daß das göttliche Reich herrſchend werde. (So auch wohl Eph. 5, 5. Kol. 1, 13 **)). Es iſt daher das Aufhören vom Reiche Chriſti, 1 Kor. 15, 28. ohne beſondere Bedeutung, und nur in dem Sinne gemeint, daß jene Würkſamkeit, jene Anſtalten, dereinſt ihren Erfolg haben würden in der Vollendung des Reiches Gottes: (denn es iſt Umſchreibung von dieſem: θεὸν εἶναι τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Die Formel iſt die allgemeine von vollkommener, unbedingter Herrſchaft.) ***) Es heißt das Reich endlich βασιλεία auch ſchlechthin in der Sprache des Evangelium:

*) *Knapp.* in coll. C. c. Nic. de natura atque usu disciplinae suae. Scrr. v. a. VI. p. 192. Aber nicht die ἐπουράνια 12, ſondern die ἐπίγεια, bedeuten hier das göttliche Reich.

**) 2 Tim. 4, 1 iſt βασιλεία, das Ergreifen der Herrſchaft. Wie Apok. 11, 15. (1, 9 iſt βασ. I. X., Herrſchen Chriſti überhaupt. Dieſes Herrſchen Chriſti, von welchem unten, und Mitherrſchen mit ihm, wird überhaupt oft mit den Aeußerungen vom Reiche Gottes und Chriſti vermiſcht.) 2 Tim. 4, 18. 2 Petr. 1, 11. heißt das künftige Leben, Reich Chriſti, mit Hinſicht darauf, daß man es mit ihm theilen ſolle.

***) Das Aufhören des meſſian. Reiches bei den Chiliaſten, iſt wieder etwas Anderes, bei Bertholdt und Wette, bibl. Dogm. 180. gleichgeſtellt mit dem Vorigen.

Matth. 4, 23. 8, 12. 9, 35. 13, 19. 24, 14. Luk. 12, 32. 22, 29.

Der Name, ἐκκλησία, iſt dem, hier entwickelten, im N. T. bald gleichbedeutend, bald ſo von ihm unterſchieden, wie das Aeußerliche und Vorübergehende zum Inneren und zum Zwecke. Das Wort hat immer mehr den Begriff vom Aeußeren, von Menſchenvereinen (deſſen Haupt, Chriſtus ſei): daher auch der Plural bei den Apoſteln, an welchem die ſpätere Kirche, nach ihren — nicht urchriſtlichen — Begriffen von der Einheit der Kirche, zu deuten und zu beſſern verſuchte. Der Name, ἐκκλησία, iſt übrigens wohl *) nicht aus dem älteſten Gebrauche, nach der Alexandr. Ueberſetzung, zu deuten (AG. 7, 38); ſondern er kam in das Urchriſtenthum aus dem gewöhnlichen, jüdiſchen Gebrauche. Diejenigen hießen in dieſem die Ekkleſia (קהל), welche entweder das Recht hatten, an der Synagoge (כנסת) Theil zu nehmen, oder würklich Theil nahmen. Daher συναγωγή auch gleich mit ἐκκλησία, Jak. 2, 2; und ſo durchaus dieſe Bezeichnungen parallel (vgl. Apok. 2, 9. 3, 9 συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ, als Gegenſatz der Kirche) **). Dabei war die Bedeutung von Auserleſenen, ἐκλεκτοῖς (Hebr. 12, 23 vorherrſchend) nicht ausgeſchloſſen.

4. Wie über den jüdiſchen Begriff von der künftigen Welt (vgl. bei 20., und unten bei der Rückkehr Chriſti); ſo wurde es auch über den des N. T. von dem göttlichen Reiche ſtreitig, ob es für dieſes, oder für das kommende Leben dargeſtellt und verheißen werde. (Koppe 1. Exc. z. Theſſ. ***)) Wir werden es weiter unten zu entwickeln ha-

---

*) Am wenigſten (mit Valckenär u. A.) aus dem altgriechiſchen, beſonders Atheniensiſchen, Sprachgebrauche. Ebenſowenig, als es (wie es von denſelben auch geſchehen) mit den Namen, ἀπόστολος und ἐπίσκοπος geſchehen darf.

**) Τῇ ἐκκλησίᾳ Matth. 18, 17 und das Folgende, Umſchreibung der jüd. Excommunication von der Synagoge.

***) Dagegen Storr, de notione regni coelestis 782. Opuscc.

ben, daß überhaupt die Vorſtellungen vom Gegenwärtigen und Künftigen, Zeitlichen und Ewigen, noch nicht ſo geſchieden waren in der apoſtoliſchen Denkart: aber der Name des göttl. Reiches, wurde von den Apoſteln ſowohl auf die, im irdiſchen Leben auszuführende, höhere Menſchenvereinigung bezogen *), als auf das künftige Daſein und die Verbindung der höheren Weſen in dieſem **).

Nach Koppe, Keil (histor. dogmatis de regno Messiae. 1781. Opuscc 22 ss.) und Anderen, ſoll das Reich Gottes oder Chriſti, im N. T., vornehmlich in den Reden Jeſu, immer nur den Zuſtand der Dinge nach der ſichtbaren Rückkehr Jeſu bedeuten ***). Hierdurch wird der Hauptbegriff eigentlich nicht verändert; allein weder findet ſich die Erwähnung des Gottesreiches überall mit der der Rückkehr Chriſti beiſammen, noch blos auf das Zukünftige bezogen, ſondern auch auf die unmittelbare, würklich ſchon eingetretene Gegenwart. Für dieſe Bedeutung, welche der bei den Apoſteln vorherrſchenden entſpricht: Matth. 5, 10. 19 f. 11, 12 12, 28. 16, 19. Mark. 12, 34. Luc. 16, 16. 17, 20. †). Die Mei-

---

I. 253. Noesselt. ad locum, Ro. 14. 17., Opuscc. II. 112 ss. *Flatt.* de not. vocis βασ. τ. οὐρ. 794. Comm. th. II. 421 ss.

*) Röm. 14, 17. 1 K. 4, 20. Kol. 1, 13. (Hebr. 12, 28. ἀσάλευτος βασ.)

**) 1 K. 6, 9. 15, 50. Gal. 5, 21. 1 Theſſ. 2, 12. 2, 1, 5. 2 T. 4, 18. Johannes hat für dieſen Begriff (14, 2 ff.) das Bild des Vaterhauſes wiedergebraucht. Auch in dieſer Bedeutung, Jak. 2, 5. 2 Petr. 1, 11.

***) Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Luk. 23, 42. ἐν τῇ βασιλείᾳ σου — iſt allerdings nur der Sinn: wenn er zurückkehre. Ἐν βασ., mit demſelben, es begründend. Vgl. Matth. 18, 20. 21. Luk. 19, 11. Aber moraliſch angewendet Luk. 22, 29 f. und ſo auch wohl Matth. 13, 40 ff. (Keil's Hauptſtelle.) Doch von dieſen Allegorie'n iſt unten zu handeln.

†) Auch Matth. 26, 29. (Mark. 14. Luk. 22.) Ein neues geiſtiges Paſchamahl, wenn die Sache gegründet ſein wird. (Anders Schulz, Lehre vom Abendmahl. 255 f.) — Keil ſelbſt nahm früher et-

nung der Schule von J. D. Michaelis (vgl. Anmerkk. z. Ueb. Dan.: wiedergegeben in Baum, über das Nationalreich Chriſti. 783.), daß ſich jene Namen vornehmlich auf eine große irdiſche Menſchenverbindung (Chriſtokratie genannt), nach der Judenbekehrung (Matth. 23, 39. Röm. 11, 25 ff. *)) bezögen, kommt (wiewohl aus ſehr verſchiedenen Principien) mit der vorigen auf daſſelbe hinaus: ſie iſt aber ſehr beſchränkt, indem ſie den Begriff eben auch nur auf das Zukünftige bezieht, und Alles in ihm nur äußerlich nimmt. Es iſt dieſelbe, welche die kirchlichen Fanatiker, nur überſpannt und entſtellt, von dem irdiſchen Reiche Gottes auszuſprechen pflegten.

5. Es iſt ſchon oft bemerkt worden, daß der Begriff vom Reiche Gottes ſich ſo nirgends weiter in der alten Welt gefunden habe **). Dieſes iſt daraus leicht zu erklären, daß er mit dem Glauben der Iſraeliten an ihre Verbindung mit Gott, und ihrer Hoffnung für die zukünftige Erlöſung, zuſammenhing. Allein es iſt auch nicht zu verkennen, daß die alte Welt, in ihren Religionen und ihrer Denkart, theils das Würkliche und Weltliche zu feſt hielt, theils der Idee der Vervollkommnung der Menſchheit, vornehmlich der durch Religion, ermangelte. War dann (im Orient beſonders) die Erwartung von einer großen Weltveredelung irgendwo vorhanden; ſo wurde dieſe nur in dem Untergange des

---

was Aehnliches in einem weiteren Begriffe des HR. an, welchen er neben jenem zugab. Anders aber im Nachtrage, Opuscc. 82 ss.

*) Beide Stellen haben nur allgemeinen Sinn, die erſtere: die Zeit der Mahnung gehe nun an ihnen vorüber, und es ſei an ihnen, ſich Gott und dem Heile zu nähern. Die zweite hat ihre Bedeutung nur darin, daß erſt durch die Heiden die Juden nunmehr bekehrt werden würden. Die Stellen geben überhaupt keine Dogmen: wiewohl der allgemeine Gedanke, auch die Juden würden zuletzt alle zur Anerkenntniß gelangen; ganz im Syſtem der Apoſtel lag.

**) Einl. in das Stud. d. Dogm. 105.

Zeitlichen gedacht. Dieſes war dann die Alleinherrſchaft Gottes *).

Die Stellen des claſſiſchen Alterthums, welche hier gewöhnlich verglichen worden ſind, beziehen ſich entweder auf die platoniſche Idee von dem Urbilde des Menſchenlebens in Gott (πόλις ἡ ἐν λόγοις κειμένη), oder auf die ſtoiſche von einer allgemeinen Verbindung der Vernunftweſen (auch der Gottheit) durch das Geſetz (Cic. legg. 1, 7. universus mundus, una civitas, communis hominum Deorumque — σύνδεσις ἱερά Anton. 7, 9 and.)**) Und ſo traf ſich auch Auguſtinus bei ſeinem Gottesſtaate, mit den Meinungen dieſer philoſophiſchen Parteien.

6. Den Namen von Kindern Gottes, welcher, dem Vorigen zufolge, ein Correlatum von dem Begriffe des göttl. Reiches iſt ***), gebraucht das N. T. bald ſo, daß er das allgemeine, natürliche Verhältniß der Menſchen zu Gott bezeichnet (Matth. 5, 45. Hebr. 12, 5 ff.) †), bald in der Beziehung auf einen beſonderen Erfolg der chriſtlichen Anſtalt ††): wo nämlich die Bedeutung des Namens im Begriffe der Kindſchaft, nicht in dem des Vaters, liegt. Und in dieſer Beziehung herrſcht dann, wie es der Zuſammenhang an die Hand giebt, bald die ſittliche Eigenſchaft, bald der Zuſtand, das Befinden, des Menſchen, in dem

---

*) Dieſes kehrte nur in jüdiſch-chriſtlicher Theoſophie wieder. Natürlich gehört nicht Apok. 10, 6. χρόνος οὐκ ἔστιν ἔτι, hierher („keine Zeit mehr") Kant, das Ende aller Dinge, verm. Schrr. III. 249 ff. — Sondern es bedeutet nur: nunmehr ſolle es keinen Aufſchub mehr geben. (Dan. 12, 7.)

**) Oder das ſtoiſche Mitherrſchen mit den Göttern; welches nicht einmal den Begriff vom Gottesreiche angeht; wie wir ſahen.

***) So ganz allgemein, als meſſian. Formel, Matth. 5, 19. Apok. 21, 7.

†) Das Evangelium erweitert ſeinen Geſichtskreis ſchon in dieſen Namen. Heiden, Gotteskinder, Luk. 15, 11 ff. Eph. 2, 3.

††) Daher τέκνα ἀγαπητά Eph. 5, 1. Dieſes ſollen die Chriſten geworden ſein.

Namen vor *). Iſt es der Zuſtand; ſo bedeutet die *υἱοθεσία* ſowohl die Verbeſſerung der ganzen Verfaſſung, als die Erhebung und Aufklärung der Gefühle, beſonders des Gefühles im Verhältniſſe zu Gott. (Röm. 8, 15. Gal. 4, 5.) „Wir gehören ihm überhaupt an, wir ſollen ihm wieder angehören; wir werden immer die ſeinen ſein.“ Und dieſes iſt gerade auch der Begriff vom Reiche Gottes.

Ueber einzelne Beziehungen und Anwendungen dieſes Begriffes iſt bei dem Erlöſungswerke ſelbſt zu ſprechen, welches eben in dieſem Begriffe, nach der apoſtoliſchen Anſicht, ſein Ziel und ſeine Vollendung hat.

Alſo iſt es die Beſtimmung des Menſchen und der einzige Endzweck des Evangelium, daß ſich Alle, als Angehörige Gottes, zu ihm wenden, und, daß ſie in Verbindung mit ihm dann jeglicher Glückſeligkeit, wie unmittelbar durch ihn geſchenkt, genießen. Dadurch ſchließt ſich jene Eine, große Familie im Himmel und auf Erden. — Die Apokalypſe ſtellt, nach den Strafgerichten, welche das Beſtehende zerſtören ſollten, die Begründung dieſes Reiches dar, als Gottesreiches, als Himmelreiches, und als der neuen Gottesſtadt.

7. Das Judenthum nach der chriſtlichen Epoche kennt, wo es den Namen des Gottesreiches auf die Zukunft bezieht, auch keinen Unterſchied zwiſchen dem Reiche Gottes und dem meſſianiſchen. Die Rabbiniſche Vorſchrift, daß man nicht beten ſolle, ohne zu ſchließen mit dem Reiche, d. i. der Erwartung des göttlichen Reiches (gleichbedeutend mit אמן) **), hat denſelben Sinn, daß alle Frömmigkeit zur meſſianiſchen Hoffnung werden ſolle ***). — In der kabbaliſtiſchen Lehre

*) *Noesselt.* de vera vi nominis filiorum Dei. Opuscc. II. 333 ss.

**) Othon. Lex. rabb. p. 31. And.

***) Auch dieſes giebt ſchon einen Beweis für die Aechtheit der Doxologie im Vater Unſer: es kommt hinzu, daß ſie in der chriſtlichen Kirche zu den Myſterien gehörte.

ſtellte auch das Reich Gottes (מלכות), wie oben ſchon (21.) erwähnt, die geiſtige Wiederherſtellung, Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott, dar *). Denn hier gab es keine meſſianiſche Erwartung im gewöhnlichen Sinne.

Mit Hinſicht auf dieſe leitende Idee, iſt nun die Schriftlehre A. und N. T. über Gottheit und Menſchennatur und Beſtimmung rein geſchichtlich darzulegen. Nimmt man jene Idee voraus, und verliert man nicht den biblischen Gedankengang, vornehmlich durch die Rückſicht auf die kirchlichen Begriffe: ſo kann die altkirchliche Eintheilung der Religionslehre in die Theologie, Anthropologie und Chriſto- (Soterio-) logie im Allgemeinen auch hier zum Grunde gelegt werden.

Erſter Abſchnitt.

Die bibliſche Lehre von Gott.

24.

Die bibliſche Sprache A. und N. T., hat ſich theils der allgemeinen Bezeichnungen für übermenſchliche, waltende und verehrte, Weſen, für Gottheit alſo, bedient, theils, neben oder in denſelben auch ſolcher, welche dasjenige Weſen bezeichnen ſollten, dem man allein die göttliche Natur im eigentlichen und vollen Sinne beilegte.

---

*) Vergl. die Prädicate der Malchuth, Cabb. den. T. 1. P. 1: Loci comm. cabbalistici.

Eine Begriffsbeſtimmung über das, was Gottheit ſei; darf in den bibliſchen Schriften ſchon darum nicht geſucht werden, weil dieſelben von einer beſtimmten, lebendigen, Gottesidee ausgehen: ja die iſraelitiſche Denkart eigentlich ſelbſt Menſchen und Welt nur in Beziehung und im Verhältniſſe zur Gottheit, auffaßte *). Aber dasjenige Weſen hieß ihnen eigentlich ſo, welches Allen in und um ihnen zum Grunde lag, und das ſie, in Gedanken und Gefühl, vor Allem aufzufaſſen und feſtzuhalten gewohnt waren: τὸ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι **).

1. Die Unterſuchung über die göttlichen Namen in der Sprache der Schrift, hatte unter den Juden und bei den Alexandrinern und Theoſophen unter den Chriſten, einen myſtiſch-theologiſchen Charakter. Sie forſchte, wo nicht nach der höheren Kraft bei dem Gebrauche (theurgiſch) doch nach tieferen Bedeutungen derſelben. (Gnoſtiker — Kabbala, Ars cabb. 741 ss., Dionyſius Areopagita.) In hiſtoriſcher Beziehung (Plato, Kratylus) können nur die Namen Gottes im A. T. in Betracht kommen, und zwar theils um das eigenthümlich Iſraelitiſche, theils, um die verſchiedenen Perioden und Glaubenslehren im Volke ſelbſt, aus ihnen zu erkennen ***).

Die, oben gegebene, Abtheilung iſt ganz natürlich: die

---

*) Hiob 12, 6. Hab. 1, 11. findet ſich eine Andeutung zum Gottesbegriffe, hier, wenn man mit Grotius nach 16. überſetzt: ſeine Kraft iſt ſein Gott. Vgl. 2 Kor. 4, 4. Phil. 3, 19.

**) Der Name des Einen (im Orient, wie im alten Norden, ſo gebräuchlich von der Gottheit: Selden. de D. Syr. c. 3. vgl. Erhardt, über die Abſtammung des Wortes, Gott: Eleutheria II. 2), ſcheint auch dieſe Bedeutung, unum summum, ἓν ἐν πᾶσι, gehabt zu haben.

***) Hieron. ep. ad Marcellam. *I. H. Hottinger.* de nominibus D. orientalibus. Fasc. Diss. th. phl. 1660. *Io. Buxtorf.* de nominibus Dei ebr. in Dissertt. philol. th. 1662. *Deyling.* Obss. I. II. (Ueber El Schaddai und Elohim.) *Michaelis* Suppll. ad Lex. hebr. u. ſ. w.

Gottheit im vollen und eigentlichen Sinne, war im A. T. die der Iſraeliten, der Väter, ihre Gottheit, und im N. T. Gott der Vater der Menſchen. — Auch die jüdiſchen Meiſter und Ausleger deuten auf jene Abtheilung hin: der Name המפורש für Jehova, obwohl vieldeutig, bedeutet auch den beſonderen, eigenthümlichen, im Gegenſatze zu den allgemeinen Gottesnamen *). Daſſelbe liegt in der Abtheilung von nomina propria und appellativa der Neueren.

Die allgemeinen drücken bei den Hebräern durchaus Macht, Herrſchaft aus **) אֵל (Jeſ. 44, 10) wahrſcheinlich auch אֱלוֹהַּ (die Bedeutung, ehren, vielleicht erſt vom Subſtantiv abgeleitet); אָדוֹן (2 Moſ. 23, 17. Mal. 1, 6) und ſo werden die Heidengötter dem Iſraelitiſchen, ſcheinbar als gleichartige, aber ſchwächere, Weſen, entgegengeſtellt.

Mehr Prädicate, als Namen, ſind: קָדוֹשׁ (Jeſ. 43, 14 ſ. weiterhin) פַּחַד Gen. 31, 42. 53. אָבִיר Gen. 49, 24. Pſ. 132, 2. 5. Jeſ. 1, 24. and. צוּר 5 Moſ. 32, 4. 18. 31. 1 S. 2, 2. 2, 22, 32. Jeſ. 26, 4. u. a. ***). Aber Name Gottes, und, Herrlichkeit, ſind im A. T. nicht eigentliche Bezeichnungen, ſondern Umſchreibungen, Gottes.

---

*) Er wird nämlich, bald von dem Jehova-Namen überhaupt (ſo ausdrücklich Maimon. More 1, 6), bald von einem gewiſſen Gebrauche deſſelben, verſtanden. In dieſer Bedeutung kommt er in den jüdiſchen Wunderſagen vor; nämlich als die eigentliche Ausſprache jenes Namens. Unter unzähligen Anderen vgl. Burtorf, de nom. 249. uud Lex. u. Schem. Die Chriſten, beſonders ihre Kabbaliſten (Reuchlin de verbo mirifico) wendeten es um, den Namen auf ישו deutend.

**) Michaelis kr. Coll. 299. and.

***) Nur in der Stelle, 2 Sam. 22, 32. LXX κτίστης, und ſo der ſpätere jüdiſche Sprachgebrauch. Es paßte der Schöpfername nicht zum bloßen Prädicat Gottes, und nicht zur Formel, 2 Sam. 23, 3. Jeſ. 30, 29 und 5 Moſ. 32, 31. 37.

Im N. T. findet ſich, ohne alle weitere Beziehung und Bedeutung, das *θεός*, und das, in dem Alexandriniſchen Sprachgebrauche von Gott gangbare, *κύριος* *), angewendet: (*δεσπότης*, mit der Bedeutung uneingeſchränkter Herrſchaft nur in dichteriſchen Stellen.) Außerdem *τὸ θεῖον* AG. 17, 29. *θειότης* Röm. 1, 20. (Weish. 18, 9) und *θεότης* Kol. 2, 9. (Dieſe **), ganz in dem Doppelſinne des Namens, Gottheit: dort, das Weſen Gottes; hier, göttliches Walten und Würken. Bei den ſpäteren Juden אֱלָהוּת, im Buche Cosri abwechſelnd mit דְּבַר א״ und עִנְיָן ***); aber in der jüdiſchen, mildernden Art gebraucht.)

2. Zur Bezeichnung der wahren Gottheit, finden ſich nun in der Iſraelitiſchen Sprache, theils die allgemeinen Namen, auf zwiefache Weiſe angewendet: mit der Pluralform, mit Umſchreibungen und Prädicaten; theils gewiſſe, beſondere Namen gebraucht.

Die Pluralform in den Namen, אלהים, שרים oder שרי, ארנים־ני — führt (wie es im Folgenden weiter auszuführen ſein wird) auf kein Geheimniß im göttlichen Weſen hin. Aber wohl ebenſowenig auf polytheiſtiſche Vorſtellungen unter den Iſraeliten. Dieſes, von J. Clericus zuerſt vorgetragen †), war neuerlich eine Zeitlang herrſchende Meinung. Es könnte nur inſofern in jenem Pluralgebrauche Spur von altem Polytheismus liegen, als er zeigte, daß man überhaupt unter den Hebräern eine Mehrzahl in der Gottheit habe denken können: nicht in dieſer Anwendung jenes Plurals. Allein es hat nicht einmal dieſes

*) Vgl. Bayle Art. Aeſop. Not. k. (*κύριε ἐλέησον* b. Arrian, chriſtlich.)

**) Wie divinitas: Columb. ad Lact. de mort. pers. 319.

***) Von Buxtorf nach der Wortbedeutung (eigentlich Dürftiges, dann Stoff) durch res divina überſetzt, dieſes mit alt Römiſchem (und Jacobi'ſchem) Gebrauche übereinkommend.

†) In Gen. 1, 1. De lingua ebr. 5. (Lingua idololatrica). Gegen ihn unter Anderen Deyling a. a. O.

Statt: denn die Namen bedeuten nicht urſprünglich gerade nur Gottheit; übrigens findet ſich allerwärts im Alterthume, auch bei herrſchendem Monotheismus, der Name von Göttern, und er theilte ſich alſo leicht allen Sprachen mit.

Will man alſo nicht den einfachen Plural der Erhabenheit annehmen (maiestaticus, eminentiae) *); ſo bedeutet jener Gebrauch, daß dieſer Eine große Gott, allem Anderen gleich zu ſetzen wäre, was den Gottesnamen führte, εἷς ἀντὶ πολλῶν. Es würde dann der Pluralgebrauch im Sinne völlig gleichbedeutend mit dem Namen: Herr, Gott der Götter, der Herren ſein. (5 Moſ. 10, 17. Joſ. 22, 22. Pſ. 50, 1. 136, 3. **)

Unter dieſen Namen iſt Elohim der einzige, welcher auch, nicht blos als Bezeichnung einer Mehrzahl ***), ſondern ſelbſt in ſingularer Bedeutung, von nicht göttlichen Weſen gebraucht zu werden ſcheint. Dieſes geſchahe aber wohl nur durch einen Misbrauch im gemeinen Leben: überdieß ſind die Stellen nicht ſicher. 2 Moſ. 4, 16. 7, 1. (Gott: an Gottes Statt. In der erſten Stelle Alex. mildernd: τὰ πρὸς τὸν θεόν. Die Formel anders gebraucht,

---

*) Er hat in der gemeinen Sprache ſeinen guten Grund. Die Größe ſtellt ſich ganz natürlich als innere Vielheit dar, oder die Erhabenheit und Macht, als gleich der verbundenen Eigenſchaft Mehrer. (Geſenius, Lehrgeb. 663 f. Geſch. d. h. Spr. u. Schr. 18. Vgl. Winer, Gramm. N. T. 73. Nur nicht beim Euripides in dieſer Art δεσπόται f. δεσπότης, wie es Milton annimmt, Th. chr. 81.) Gegen dieſe Deutung des Plurals (ſchon bei den damaligen Juden gewöhnlich) unpaſſend Theodoret, Qu. in Gen. 20.

**) θεὸς θεῶν Cant. puer. 67.

***) 2 Moſ. 22, 27. (Ueber 21, 6. 22, 7 f. dagegen ſ. Geſen. u. Vater.) Pſ. 82, 6. 86, 8. von menſchlichen Gewalten. (Ueber die Engelbedeutung und 1 Sam. 28, 13., unten) Nach dieſer weiteren Bedeutung des hebr. Wortes, nicht nach dem Alex. θεός, werden θεοί erwähnt, Joh. 10, 35. 1 Kor. 8, 5.

als 2 M. 18, 19.) 1 Kg. 11, 33. (Götzen, für Gott gehalten. *))

Der Name, שֵׁדִים (auch nach Jeſ. 13, 6. gewiß mit שדד verwandt: nicht nach den jüdiſch-chriſtlichen Etymologie'n zu deuten **)) wird 2 Moſ. 6, 3. ausdrücklich als patriarchaliſcher Gottesname bezeichnet: wie er Gen. 17, 1. auch erſcheint. — Daß er dennoch nicht der einzige in jenen Urkunden iſt; dieſes bedurfte nur damals einer Erklärung, da man Pentateuch, und Geneſis insbeſondere, als zuſammenhängende, Eine, alte Schrift behandelte. Bei dem Namen, Johova, nahm man entweder eine andere Bedeutung (Ewigkeit des Weſens, nicht Treue), oder eine Prolepſis im Gebrauche, an ***).

Umſchreibungen und ſtehende Prädicate: Gott des Volkes (unſer Gott †)), Gott der Väter — immer in der zwiefachen Beziehung, auf Verehrung und Schutz. Gott, der Weltſchöpfer u. Aehnliches. Beſonders aber ſind die beiden zu bemerken: aus der alten Sprache, Gott der Heere; und aus der ſpäteren (doch nach alten Formeln) Gott des Himmels.

Gott Zebaoth (im Jeſaia und 1 Sam. Σαβαώϑ von LXX überſetzt ††), auch Röm. 9, 29. ſo gebraucht:

---

*) So auch wohl אל״ Richt. 8, 33. (Alex. Ueberſ.: *διαϑήκην τοῦ εἶναι αὐτὸν αὐτοῖς εἰς ϑεόν* — kann mit Baal Berith, als Götzennamen, vereinigt werden. Vgl. 9, 46.)

**) Alex. *παντοκράτωρ.* — Die jüdiſche Punctation unterſcheidet ihn von den Schedim (von derſelben Abſtammung) 5 Moſ. 32, 17. — Die Helkeſaiten in der alten jüdiſch-chriſtlichen Kirche, nannten ſich nach Vieler Meinung ſo vom El Schaddai.

***) Neuerlich dann auch die Unſicherheit der Angabe Exod. 6, 3. Wette Kritik d. iſr. Geſch. 181 ff. (Hufnagel b. Th. 1, 199., nach älteren Auslegern: kannten mich nur, als mächtigen Gott.)

†) Anders natürlich, in Gebets- und Dankformeln, mein Gott. —

††) Vgl. *Bengel.* Gnom. ad Ro. l. c.

dieſes dann in der Kirche für einen Eigennamen ſelbſt gehalten *)) bedeutete zwar ohne Zweifel den Uebermächtigen: allein der hiſtoriſche Sinn iſt immer zweifelhaft geweſen. Der Name mag in den Kriegeszeiten, den Streiten Gottes, entſtanden ſein (natürlich aber hat das θεὸς εἰρήνης im N. T. keine Beziehung darauf), daher er auch vielleicht in den Erzählungen des Pentateuchs noch nicht erſcheint. Vier Beziehungen ſcheinen nebeneinander gebraucht worden zu ſein: wenigſtens möchten ſich keine Epochen für dieſe Formeln genauer unterſcheiden laſſen. 1) Ueberhaupt, im Streite Mächtiger: ſo wie Könige der Heere. Pſ. 68, 13. 2) Herr der himmliſchen Heere, der Engel: und ſo der Name, Prädicat, bald der Herrlichkeit, bald der Macht Gottes. 1 Kg. 22, 19. Pſ. 103, 21. 148, 2. Luc. 2, 13. u. ſ. w. 3) Herr der Geſtirne, als der Himmelsheere. Gen. 2, 1. 5 Moſ. 4, 19. Jer. 8, 2. Matth. 24, 29. Hier lag auch wohl in dem Namen das, daß Gott durch ſie ſtritt: Richter 5, 20 **).

4) Herr der Iſraelitiſchen Heere, als der Heere Gottes; wie es als Eine Sache galt, die von Gott und den Iſraeliten. 2 Moſ. 7, 4. 12, 41. 1 Sam. 17, 45. — Einen polemiſchen Sinn (gegen Geſtirndienſt) möchten wir alſo, ſchon dieſer Vielſinnigkeit wegen, nicht in dem Namen annehmen. Dan. 11, 38. vielleicht mit Beziehung auf ihn der

*) Durch bloßen Irrthum; oder, nach den Stellen, welche Elohim daneben im status absolutus gebrauchten. Pſ. 59, 6. 80, 5. 20. 84. (Daher auch Vriemoet ſo, DD. class. I. 136.) Die chriſtliche Poeſie (Sibyllinen) und dann die Aſtrologie (von den Gnoſtikern her) ſcheinen dieſen Gebrauch des Sabaoth am meiſten verbreitet zu haben. So Lydus de mensibus S. 204. 299. nach Röther's Ausg. (Lydus leitet den Namen von der Siebenzahl ab.) Vgl. Burtorf a. Abh. 279 f.

**) Aehnliche Bezeichnungen der Geſtirne auch ſonſt, beſonders im Orient. Aber dort theils nach aſtrologiſchen Begriffen (Weltbeherrſchende), theils nur nach dem alten Bilde von Gott, wie dem Führer der Himmelserſcheinungen (vgl. Jeſ. 40, 26).

Name אל" מָעֻזִּים, vom Zeus Olympios, nach der gangbaren Annahme.

Gott des Himmels Eſr. Neh. Dan. Tob. 10, 12. und and. — 2 Makk. 15, 22. δυνάστης οὐρανῶν — Apok. 11, 13. Der Himmel wurde in der heiligen Sprache der Iſraeliten immer im Zuſammenhange mit Gott gedacht: theils nach dem Begriffe des Erhabenen *), theils nach dem Sprachgebrauche, welcher die Naturerſcheinungen höherer und mächtiger Art dorthin verſetzte (*Eichhorn's* Urgeſch. III. 67.). Daher jenes Prädicat Gottes, *bald* den, dort thronenden, *bald* den, welcher Macht über den Himmel hätte, bedeutete **). In *jener* Bedeutung wird dann unter Juden und im Urchriſtenthum, die Formel, *Gott im Himmel*, gebräuchlich. Dafür erſann dann das Judenthum die vielfachen (ſieben oder drei) Himmel, deren erhabenſter, Gottesſitz wäre. (*Wetſt.* und *Schöttgen* zu 2 Kor. 12, 2.) ***) Durch die Beziehung auf Gott mehr, als durch die alte Bedeutung, erhaben, erhielt dann das ganze Wort, Himmel, eine höhere Bedeutung, die vom Geiſtig-erhabenen. Und dieſe herrſcht offenbar in der urchriſtlichen Sprache vor, wenn auch der Name, οὐράνιος πατὴρ, ſchon im gemeinen, jüdiſchen Gebrauch dageweſen ſein mag. Oft (Matth. 6, 14. 26. 32) ſcheint in dieſer auch das Himmliſche nur den irdiſchen Verhältniſſen entgegen zu ſtehen: wie der himmli-

---

*) Abwechſelnd daher mit, Höhe.

**) Anders iſt das οὐρανοῦ κράτος in oft verglichenen Stellen der Griechen zu nehmen: wie in der des Aeſchylus (*Heeren* z. Stob. 1, 1, 123.) Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος. Es iſt bekannt, daß οὐρανός bei jenen das *Weltall* bedeutet. (*Herder*, Erläutt. N. T. 136. auch in den bibl. Schriften, *Himmel*, Summe der Allwürkung.)

***) *Himmel der Himmel*, erhabenſter, 5 Moſ. 10, 14. Pſ. 148, 4. 1 K. 8, 27.; ohne beſondere, weder phyſikaliſche, noch mythiſche, Bedeutung.

ſche Vater jeder irdiſchen Anverwandtſchaft. (Andere Be-deutungen anderwärts unten.)

3. Die eigenthümlichen Namen nun für die Eine, wahre Gottheit, ſind bekanntlich Eljon, Jehova und Jah: alle auch geſchichtlich ſehr bedeutend.

אֵל עֶלְיוֹן, ohne Zweifel nicht in dem Sinne der Schu-len vom vollkommenſten Weſen zu verſtehen: aber auch wohl nicht blos, erhaben über die Welt oder über die Götter der Heiden. (Dieſes liegt auch nicht in Pſ. 97, 9.) Es bedeutet den im Himmel, nach dem gangbaren, Iſraelitiſchen Sprach-gebrauche, τὸν ἐν ὑψίστοις. — Es war der Gottesname des Melchiſedek (Gen. 14, 18 ff.) aber dann auch bei den Iſr. oft wiederkehrend (5 M. 32, 8. Pſ. 7, 18. 91, 9. and.) *).

Jehova. Dieſer Name hat immer Juden und Chri-ſten vielfach beſchäftigt; ſowohl, nach ſeinem Urſprunge, als nach ſeiner Ausſprache, und nach ſeiner Bedeutung **). Es mag Etwas für ſich haben, daß derſelbe von den Aegy-ptiern herübergenommen worden ſei ***); vom Moſes alſo

---

*) Ἐλιοῦν Sanchuniathon, Frgmm. 24. Orell., aus dem iſrael. Sprachgebrauche.

**) *Reland.* decas exercitatt. philol. de vera pronunc. no. Ieh. Trai. 707. *Capellus* de no. tetragrammato: an Crit. S. Vgl. Eichhorn. Bibl. V. 556 ff.

***) Indeſſen iſt die Aegyptiſche Gottheit, Ἰαώ, hiſtoriſch noch nicht vollkommen beſtätigt. — Das Orakel beim Makrobius (Sat. 1, 18.) wird ſchon von Jablonſki (Panth. Aeg. 1, 250 ss.) mit ſeiner Aechtheit in Anſpruch genommen. Sonſt finden wir aber überall nur Ιαω, als die Iſraelitiſche Gottheit, erwähnt. Am bedeu-tendſten möchte für jene Aegyptiſche Gottheit das ſein, daß die Gnoſtiker den Namen, Ιαω, in ihren Myſterien hatten; in welche ſie wohl nicht Iſraelitiſch-Heiliges aufgenommen haben würden. Wiederum aber können wir nicht entſcheiden, ob nicht in einzelne ſpätere Aeg. Myſterien, Manches aus den Jüdiſchen herüber gekom-men ſei? (Wie ſie ſich ja auch mit dem Magismus vermiſcht haben.) — Die Combinationen Gesner's, von Zachariä gebilligt (de laude Dei ap. Aeg. per VII vocales. Comm. Gott. I. 247.) ſind unſicher. Die Erklärung des Ιαω (φῶς νοητόν in der Phönic. Sprache) b. Ly-

nur, durch hebräiſche Ableitung und durch Veränderung der Bedeutung, nationaliſirt. Wiewohl dieſes zur Sache wenig austrägt: denn wir haben es mit der Iſraelitiſchen Form und Bedeutung zu thun; und immer iſt dieſer Name, der, an welchen ſich Sache und Geſchichte der Iſraeliten anknüpfte. Die Erklärungen, welche 2 Moſ. 3, 14. 6, 3. über den Namen gegeben werden, ſagten dieſes ſchon. (Vgl. Jeſ. 42, 8. Jer. 16, 21. Pſ. 83, 19. u. a.)

Die Bedeutung deſſelben liegt in dem Begriffe des Seins, Seienden. Das Platoniſche ὄν, welches alexandriniſche Juden und Chriſten herbeizogen, ſteht allerdings etwas entfernter: dieſes ſteht vielmehr dem Unſichern und Wechſelnden der weltlichen Dinge entgegen. So gehört denn alſo auch weder die Delphiſche Ueberſchrift, das εἶ, noch die der Iſis in Sais, für die Bedeutung des Namens, Jehova *). (Nebenbei begeht Philo (V. Mos. III. 670) den Fehler, das τετραγράμματον vom Jehova-Namen zu unterſcheiden.) — Nach den Angaben der Moſ. Bücher, war der Urſprung des Namens im הוה, und die eigentliche Form deſſelben wahrſcheinlich, Jihveh oder Jehveh. (Dahin ſcheint auch das Jave der Samariter beim Theodoret zu gehen.) **) Dieſes mit Bedeutung dann (nach Exod. 6): der ſein wird, welcher, oder wie er, ſein wird. (D. i. unabhängig von allem Weltlichen, immer ſein wird ***): nicht blos: jetzt ſein wird, der er künftig ſein wird.) Und dieſes ohne Zweifel von der

---

dus a. a. O., hat natürlich nur aus der falſchen Chald. Theologie Etwas, ohne andere, beſonders Sprach-Gründe, aufgegriffen.

*) Die Scholaſtiker fanden noch darin Bedeutung, daß Gott ſelbſt, das Sein hieße: dieſes alſo ſein Weſen wäre.

**) Dieſe Anſicht, beſonders bei J. Crell, de Deo et eius attrib. c. 11. (Vgl. Cotta zu Gerh. Loc. III. 5. — Anders Wahl, 1. Exc. z. Habakuk — Dagegen Stange, Beitrr. z. hebr. Gramm. (820) 102 ff. Ueber die Ausſprache des Namens, יי.

***) Wie die ähnliche Formel: ich thue, was ich thue.

Ewigkeit, nicht nur des Weſens, ſondern auch der Geſinnung, des Verhältniſſes zu den Iſraeliten *).

Die Juden vergleichen mit Recht mit dem Namen, Jehova, nach dieſer urſprünglichen und volksmäßigen Deutung, den Gebrauch des הוא bei den Propheten; Jeſ. 41, 4. 43, 10. 13. 25. 48, 12.: möge es nun bedeuten: der, welcher ich bin, oder, derſelbe (Pſ. 102, 28); nur darf es nicht blos, als Prädicat, genommen werden: ich bin es **). Auch ſtellt ſich jener Name in manchen Umſchreibungen Gottes dar, wie in der Apokalypſe 1, 4. 8. (ἐρχόμενος, nicht עתיד, Künftige; dieſes kann nur von Ereigniſſen gebraucht werden: ſondern auf den Inhalt des Buchs bezogen: welcher die Ankunft Gottes in Jeſu darſtellen ſollte.)

In den Büchern A. T. findet ſich übrigens keine Spur eines Geheimniſſes bei dieſem Namen. 3 Moſ. 24, 11. 16. נקב, nicht hierher. (Vgl. 4, 1, 17.) ***) Auch liegt im: ὀνομασία ἁγίου μὴ συνεθισθῇς, Sir. 23, 9. nur noch der alte, natürliche, Gedanke, daß man das Heilige nicht leichtſinnigerweiſe, beſonders aber ſchwörend, nennen ſolle. (Gar nicht auf den Jehova-Namen geht שם, 2 Moſ. 23, 21. 3, 24, 11. †) Es bedeutet Gott, ſofern er genannt werde. Andere Ausdrücke, z. B. Herrlichkeit, umſchreiben den Begriff Gottes überhaupt, nicht den Namen, Jehova.) Den ſpäteren, jüdiſchen Angewöhnungen ††), lag (bis auf die

---

*) Koppe interpr. formulae — Exod. 6. *Pott.* Syll. IV. 50 ss.

**) Von dieſem אני הוא (als myſtiſcher Parteiformel) vielleicht der berühmte Anchialus, Martial. II. 95.? (Anders, unter Vielen, Valcken. in Luc. 535. nach Elsner und Le Moyne: Paulus Comm. N. T. I. 695).

***) Berger, pr. Einl. A. T. I. 313., behauptet dieſes noch unter Anderen. Vgl. auch Paſtoret a. a. O. III. 37.

†) Etwa, als eine myſtiſche Umſchreibung, wie Aehnliches bei den ſpäteren Juden.

††) Ios. A. 2, 12, 4.: — προσηγορία θεοῦ, περὶ ἧς οὔ μοι

weit ſpäteren Fabeleien über jenen Namen) weniger eine Rückſicht auf ausländiſche Myſterien, als überhaupt die Scheu vor dem Ausſprechen des Göttlichen, zum Grunde, welche man natürlicherweiſe ganz beſonders auf jenen eigenthümlichſt-israelitiſchen Namen anwendete.

Die verbundenen Namen, Jehova Elohim; mögen wohl *) nicht ſowohl jenen Gott der Elohim bedeutet haben, als (nach den verſchiedenen Namenbedeutungen) Jehova, welcher auch Elohim wäre — Gott des Volkes, der Welt **).

Der Name, יָה, erſcheint als dichteriſche Abkürzung von Jehova, wie es noch andere gegeben hat. Daher Pſ. 68, 5. mit derſelben Bedeutung gebraucht, und in den alten Ueberſetzungen jenem gleichgeſtellt. Jeſ. 12, 2. 26, 4. iſt er verbunden mit יהוה, aber verdächtig, und vielleicht nach 38, 11. doppelt יָה zu leſen: wollte man nicht entweder in der Abkürzung eine Bedeutung ſuchen, oder in dem dabeiſtehenden Jehova, eine Hinweiſung auf die Einführung dieſes Namens.

4. Eigenthümlich urchriſtliche Gottesnamen finden ſich nur in gewiſſen Umſchreibungen Gottes; beſonders in der, θεὸς ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieſe Formel ſprach die Hauptſache des Evangelium aus, wie wir im Folgenden ſehen werden; wenn ſie auch (*Pott:* formulae dicendi: θ. ὁ π. Ἰ. Χ. expositio. 810) zunächſt, als Gegenſatz von der: Vater von Abr., Jſ., Jakob — gebraucht worden wäre.

θέμις λέγειν — Mit dieſem allein, ſagt Joſ., habe Gott dann bei den Iſraeliten angerufen werden dürfen.

*) Gewöhnlich wenigſtens; denn es mag einen verſchiedenen Gebrauch gegeben haben.

**) Anwendung dieſer Namenbedeutung auf die Urkunden der Geneſis, von den Vertheidigern ihrer Einheit. Rinck, ü. d. Einheit der Moſ. Schöpfungsberichte. 821. *Sack.* comm. ad theol. histor. 821 Nr. 1.

25.

Die Darſtellungen des A. und N. T., (ſowohl in der Lehre, als in der Geſchichte) von dem göttlichen Weſen, gehen (und zum Theile neben einander) bald auf die Erhabenheit — Ueberweltlichkeit und Unbegreiflichkeit — Gottes, bald auf Erſcheinungen von ihm oder leiblich-ſichtbare Eigenſchaften deſſelben. Der ganze Sinn dieſer Schriften, und einzelne Stellen ſelbſt von beiden Arten, zeigen, daß dieſe ſinnlichen Schilderungen und Erſcheinungen, im iſraelitiſchen Volksglauben und in der Religion A. und N. T., nicht das Eigentliche geweſen ſind.

Es iſt bei dieſen und ähnlichen Gegenſtänden leicht zu bemerken, wie im N. T. der Sinn auch da vorgeſchritten ſei, wo die Gedanken äußerlich dieſelben ſind, und wo keine, beſtimmt ausgeſprochene, Bedeutung in der Sache liegt. Oft bedarf dieſes keiner ausdrücklichen Bemerkung.

1. Die Schilderungen der göttlichen Erhabenheit im A. T., liegen der geſammten Darſtellung von der Gottheit, dort zum Grunde. In der Beziehung, daß alle Dinge und Kräfte der Welt ihr unterworfen ſeien; und, daß Nichts das göttliche Weſen umſchließe und beſchränke; kommt ſie im Folgenden in weiteren Betracht. Hier im Gegenſatze zur Sichtbarkeit und Erkennbarkeit: alſo als überweltliches und unbegreifliches Daſein: dieſes in Beziehung auf Weſen und auf Rathſchlüſſe.

Außer dem Worte, קָדוֹשׁ nach der allgemeinen Bedeutung (z. B. Pſ. 89, 36), wird jene Ueberweltlichkeit in allen Darſtellungen der göttlichen Herrlichkeit in jenen Schriften ausgedrückt. Die Unſichtbarkeit und Unbe-

greiflichkeit wird mehr noch in beſonderen Schilderungen dargeſtellt. Gen. 16, 13. 2 Moſ. 33, 20 ff. 34, 5 f. Richter 6, 22. 13, 22. 2 Sam. 6, 7., und dieſe Schilderungen, wie die (hier allerdings vergleichbare) mythiſche Anſicht der alten Welt überhaupt, daß man ſterben müſſe, wenn man die Gottheit erblickte *) — haben immer den Glauben an das Uebergroße derſelben zum Grunde, an Etwas, dem Sinn und Seele des Menſchen nicht angemeſſen ſei. Die entgegengeſetzten Bilder von Glanz und von Dunkel werden für denſelben Gedanken von Altersher gebraucht, im A. T. auch miteinander, 1 K. 8, 12. beſonders aber Hiob 22, 14 **). Das Verbot, Bilder Gottes zu machen, 2 Moſ. 20, 4 f. 5 Moſ. 5, 8., hat, obwohl unmittelbar gegen den Götzendienſt aufgeſtellt, doch auch den allgemeinem Sinn, daß die Gottheit über alle Geſchöpfe erhaben ſei. So wird es auch Jeſ. 40, 18 ff. ausgeführt. Die Unbegreiflichkeit von Weſen und Rathſchlüſſen zugleich, wird in freierem Sinne und ſelbſt in der Art, wie göttliche Willkühr, im Buche Hiob ***); in Hinſicht auf die Götzendiener Jeſ. 40, 13 ff., beſchrieben.

Sprüchw. 30, 4. iſt nicht eigentlich von Gottes Unerkennbarkeit, ſondern von dem Räthſel der Welt, dem Unbegreiflichen in der Weltentſtehung, die Rede. Wie

---

*) Hom. Il. 20, 131. χαλεποὶ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς. Die Stellen ſind hiervon noch zu unterſcheiden, in denen der Anblick Gottes dem Sünder verſagt und gefährlich, beſchrieben wird. Jeſ. 6, 5. Luk. 5, 8.

**) Anders 2 Sam. 22, (Pſ. 18) 13. und ähnl. Stellen, wo Dunkel und Glanz, das Ungewitter, das ſich ſammelt und das ausbricht, bedeutet. — Und Pſalm 104, 2.: er thue das Licht, als ein Gewand, um — blos auf die Moſaiſche Kosmogonie bezüglich, in welcher Licht, das Erſtgeſchaffene war. (*Carpzov.* Deus caliginis incola. An: apparatus antiqq. S. C 748 ss.)

***) Unſichtbarkeit 9, 11. (vgl. 23, 3 ff.) in anderem Sinne: dem ſtrafenden Gott könne nicht gewehrt werden.

kein anderes Weſen nachſchaffen könne *), ſo vermöge auch keines das Erſchaffene zu begreifen.

In dieſer Art iſt auch Sirach 43, 30 ff. mehr von den Werken (πολλὰ ἀπόκρυφα) als von dem Weſen Gottes. Hier wie dort, folgt auch die Hindeutung auf Offenbarung: εὐσεβέσιν ἔδωκε σοφίαν. — Jedoch liegt bei den Hebräern, immer in der Schilderung von der Unbegreiflichkeit der natürlichen Dinge, auch jene Vorſtellung von der Erhabenheit Gottes mit inne.

2. Neben ſolchen und gleichartigen Reden, ſtehen nun, wie geſagt, die von ſichtbaren Offenbarungen (von Erſcheinungen), und von einem ſinnlich-menſchlichen Daſein Gottes. Von dem zweiten, den Anthropomorphismen A. T., iſt im Folg. ausführlicher zu ſprechen. Bei beiden ſind die Extreme zu vermeiden, in denen ſich das Juden- und das erſte Chriſtenthum gewöhnlich hielten **): das des Allegoriſirens, und das der nur eigentlichen, rohen Auffaſſung. Man ſoll Beides in ſeiner Zeit und Art auffaſſen, und muß dabei theils die alterthümliche Sprache überhaupt, und die des Orients insbeſondere; theils die beſonderen Verhältniſſe und Anſichten der Iſraeliten beachten. In dieſen erſchien ſich jenes Volk, durchaus, und vornehmlich in ſeinen Stellvertretern und Führern, als in einem ſteten Zuſammenhange, und einer unmittelbaren, ſteten Nähe, mit Gott. — Dieſes iſt denn auch der Grund, aus welchem die allgemeine mythiſche Anſicht aus dem Alterthume, für die A. T. Bücher nicht ausreicht. — Dann aber müſſen dieſe Darſtellungen im Sinne der ganzen Lehre und Anſtalt beurtheilt werden.

Nach neueren Anſichten, ſoll ſich auch im A. T., die ſpeculative Idee eines verborgenen und offenbaren

*) Dieſes bedeuten die einzelnen Formeln, alle ſonſt von der Weltſchöpfung gebraucht (nicht: begreifen, ausmeſſen).

**) Geſunder, doch leicht zu misdeuten, war das θεοπρεπῶς der Griech. Väter. Suicer unter d. W. und ἀνθρωπόμορφος.

Gottes finden *). Es iſt nicht ganz klar, in welchem Sinne dieſes behauptet werde: allein ſowohl als Theologumenon oder Philoſophem für ſich **), als in Beziehung auf die Welt ſchöpfung und Regierung (als Offenbarung, Erſcheinung Gottes); findet ſich jene Idee dort auf keine Weiſe. Jene Schilderungen und die von der göttlichen Erhabenheit, ſtehen im A. T. nur einfach neben einander. Sie müſſen miteinander ausgeglichen werden; da ſie ſich oft bei denſelben, und in demſelben Zuſammenhange finden, und da ſie die Hauptſache der iſraelitiſchen Religionslehren angehen. Möge man aber immer den Männern und Schriftſtellern jenes Volkes, eine dogmatiſch beſtimmte Vorſtellung und Lehre abſprechen: ein allgemeines Schwanken zwiſchen dem erhabenſten und dem niedrigſten Begriffe von Gott, fand bei ihnen gewiß nicht Statt. Mit Einem Worte: wir rechnen dieſe ſinnlichen Darſtellungen insgeſammt (und ſowohl für das Ganze des A. T., als für die einzelnen Schriftſteller) zu der Form, der unwillkührlich gebrauchten, oder gangbaren, und halten gerade die älteſten Gottesbegriffe der Iſraeliten, für die erhabenſten, d. i. für die, am meiſten negativen; ſo daß ſich erſt allmälig das ſinnlich Beſtimmte, das Bildliche mehr und mehr eingeführt habe. So wie dieſes dann bei den Thalmudiſten völlig herrſchend erſcheint. — Obendrein deuten die Schriftſteller A. T. bisweilen ſelbſt ausdrücklich darauf hin, daß die ſinnlichen Schilderungen bei ihnen nicht das Eigentliche ſeien. Nämlich

a) findet ſich die perſönlich-ſichtbare Beſchreibung der Gottheit, entweder in offenbar bildlichen Stellen, oder in

---

*) Lücke Comm. z. Jo. I. 266 ff. Tholuck Comm. z. Jo. 35. Röm. 343.

**) Die Vorſtellung vom verborgenen und offenbaren Gott, war auch ſonſt in der alten Welt eben ſo oft (wie bei den Alexandrinern) nur ſymboliſch und Perſonification, als ſie (wie auch bei den Gnoſtikern) im Emanatismus lag. Nitzſch, theol. Studien. 816.

Verbindung mit Prädicaten und mit Handlungen ganz entgegengeſetzter Art. Jenes in den prophetiſchen Viſionen; und hierher gehört auch das berühmte, פֶּה־אֶל־פֶּה 4 Moſ. 12, 7., das denn eben auch durch den Zuſammenhang ſeinen richtigen Sinn erhält, als der höchſte Grad der Inſpiration. Dieſes beſonders in den alterthümlichen Stellen der Geneſis *). Denn, wie könnte hier der „Schöpfer Himmels und der Erden" in der menſchlichen Perſönlichkeit, in der er dargeſtellt wird, würklich gedacht worden ſein? Wie könnte ferner der Untergang einer Menſchenwelt auf eine menſchlich-ſichtbare Gottheit zurückgeführt werden, wie die Erzählung ſie beſchreibt! Wenn Henoch endlich (Gen. 5, 24) im Umgange mit der Gottheit gelebt haben ſoll; ſo wird doch ſogleich daneben offenbar ein überſinnliches Daſein dem irdiſchen entgegengeſetzt. Es würde alſo, wenn man dieſe Darſtellungen eigentlicher nehmen wollte, wenigſtens eine angenommene Geſtalt (wie in den ἐπιδημίαις θεῶν des Alterthums, AG. 14, 12) gemeint worden ſein.

Es ſind hiervon noch leicht ſolche Stellen zu trennen, in welchen das Schauen Gottes, in allegoriſchem Sinne erwähnt wird. Es geht dann im A. T. theils auf Gottes Hülfe im einzelnen Leben (dahin beziehen ſich auch die berühmten Stellen, Pſ. 16, 11. 17, 15. Hiob 19, 27.: Vgl. unten) theils auf die allgemeine, große, in der Meſſianiſchen Zeit, Jeſ. 40, 3. 5. Das ältere Judenthum brachte, bei allen dieſen Arten von Stellen ſeine, oben ſchon bezeichneten, Milderungen an.

b) wird in Erzählung und Sprache des A. T. auch oft ausdrücklich Etwas aufgeführt, was, anſtatt der eigentlichen Gotteserſcheinung, ſichtbar geweſen ſei. So Gen. 16, 13. 2 Moſ. 33, 20 ff. **) 34, 5 ff. nicht das Antlitz,

*) Und (will man es kritiſch ſo auffaſſen) nach allen Urkunden derſelben.

**) 2 Moſ. 24, 10 f. braucht nicht mit dieſen benachbarten Stellen zu ſtreiten: den Aelteſten wird hier eine Viſion beigelegt.

ſondern die Geſtalt des Hinweggehenden. (Ein, ganz einfach zu nehmender, Ausdruck, welcher das Entferntere, Ungenaue, bedeuten ſoll. *)) — So wird von der erſcheinenden Herrlichkeit Gottes, anſtatt ſeiner, geſprochen, 2 Moſ. 24, 16. 40, 34., und in der Geſchichte und Meinung des Volks, wurde dieſe Herrlichkeit Gottes bis auf die jüngſten Zeiten herab, in einer Wolke angenommen, welche das innerſte Heiligthum beſchattete, ſo wie ſie die Iſraeliten geleitet hätte. (2 Moſ. 19, 9. 3, 16, 2. 1 Sam. 4, 21. Ezech. 11, 23. Wahrſcheinlich bedeutet dieſes auch חֶבְיוֹן Habak. 3, 4. **)) Die Schechina: dann auch natürlicherweiſe mit dem Meſſias und dem heiligen Geiſte gleichgeſetzt. — So wird ſpäterhin die göttliche Weisheit, als Erſcheinung Gottes, beſchrieben ***). Um es vorerſt zu übergehen, wo entweder Engel, oder andere, äußerliche Gegenſtände, als Organe der Gottheit, dargeſtellt werden †).

3. Die N. T. Darſtellungen der göttlichen Erhabenheit im Allgemeinen, kommen mit denen des A. T. überein: beſonders auch der Gebrauch des ἅγιον. Unbegreiflichkeit der Rathſchlüſſe (doch, wie wir beim μυστήριον ſehen werden, mehr in Beziehung auf das nicht im Voraus Einzuſehende) Röm. 11, 33. (Βάθος πλούτου καὶ σοφίας

---

*) Jüdiſche und chriſtliche Philoſophen verbinden ihn, ſonderbar genug! mit dem Ariſtoteliſchen πρότερον, ὕστερον, und dem, a posteriori cognoscere. Paſſender (auch als Maim. fund. leg. 11.: nur ſoviel Kenntniß, um Gott von Anderen zu unterſcheiden) wird verglichen, Virgil. Aen. 1, 402.: avertens — refulsit.

**) Auch Targ. hier von der Schechina.

***) Diejenigen, welche das Buch der Weisheit für unvollendet hielten, bedachten nicht, daß es ächtiſraelitiſch war, die Weisheit als würkſam nur bis zu der Zeit darzuſtellen, in welcher ſie zur Schechina im Volke wurde, und in ihm ruhen blieb.

†) *Millies*, de variis generibus θεοφανειῶν et ἐπιπνοιῶν θείων in ll. V. T. 792. Hänlein, über Theophanie'n und Chriſtoph. N. th. J. II. 1—3. (Stäudlin: neue Beiträge z. Erläut. der bibliſchen Propheten. 790 u. A.)

καὶ γνώσεως θεοῦ *)): Hier wird dann, 1 Kor. 2, 10., der göttliche Geiſt, als Offenbarer dieſes Unbegreiflichen dargeſtellt **).

Unbegreiflichkeit des Weſens, 1 Tim. 6, 16. (Hier iſt eine gangbare Formel des Alterthums, wie in anderen Stellen dieſes Briefes, gebraucht worden. Vgl. Weish. 7, 26. ***)) Gott nicht geſchauet, Joh. 1, 18. 1 Jo. 4, 12. †) Hier: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει — eine höhere, innere, Verbindung mit Gott durch die Liebe, als die durch Erkenntniß.

Daneben aber auch Erſcheinung Gottes. Doch, die offenbar bildlichen Stellen ausgenommen (welche überdieß nicht von eigentlicher Gotteserſcheinung ſprechen) und von denjenigen abgeſehen, welche einen höheren Sinn ausſprechen (Matth. 5, 8. — 1 Jo. 3, 2. Hebr. 12, 14. Apok. 22, 4. Verbindung mit Gott überhaupt; oder als Genoſſe des Meſſian. Reiches, oder im zukünftigen Leben): findet ſich im N. T. nur die Erſcheinung Gottes in Jeſu erwähnt: vornehmlich beim Johannes. (Unten im Art. von der Offenbarung ††).)

---

*) Πλοῦτος hat keine Bedeutung für ſich (wobei das Ganze der Stelle oft falſch genommen wurde), ſondern iſt Prädicat von der Weisheit und Einſicht.

**) Es bedarf nämlich kaum der Erwähnung, daß die Tiefen der Gottheit hier nicht im gnoſtiſchen und auch kirchlichen Sinne zu verſtehen ſeien, von dem Unbegreiflichen des Weſens: vielmehr von dem der Rathſchlüſſe (οἰκονομίαι Oekumen.). Apok. 2, 24.

***) Gale z. Iambl. de myst. 269. Nicht hierher gehört (b. Wetſt.) der Homeriſche Lichtſitz der Götter. Aber Jeſ. 6. Ezech. 10. Dan. 10. Apok. 4.

†) Gewiß nicht im Gegenſatze zu den Theophanie'n A. T. (Matthäi Rel. gl. d. App. 217).

††) Das Wiedererſcheinen Jeſu (ἐμφανίζειν ἑαυτόν) beim Johannes, 14, 21 ff., zum Theile auch von innerer, höherer Erſcheinung zu verſtehen; kommt im Art. von der Rückkehr J. in Betracht. — Gott erſcheint ſo, in der Weisheit erkannt, B. d. Weish. 1, 2. 6, 12. (ἐμφανίζεται, θεωρεῖται).

Dagegen wird nun in der evangeliſchen Denkart immer mehr von der Erſcheinung Gottes in der ganzen Sache des göttlichen Reiches geſprochen: und Gotteserſcheinung, Offenbarung, Welterlöſung, und die verwandten Begriffe, ſind einander gleichbedeutend.

26.

Die Attribute des göttlichen Weſens werden dieſemnach im A. und im N. T., zwar in menſchlicher Denkart und Weiſe, alſo im Allgemeinen nach den gangbaren Bildern der alten Welt, aufgeführt: aber es geht ein höherer Gottesbegriff daneben, welcher Alles aufklärt und ausgleicht. Nicht ſowohl aber die Idee der göttlichen Liebe, als vielmehr die allgemeinmenſchliche und ſittliche Anſicht und Behandlung, giebt das Vorherrſchende und Charakteriſtiſche des N. T. bei dieſem Gegenſtande, ab.

1. Das göttliche Weſen kann (wie man auch immer die Idee der Gottheit ſelbſt ſich ableiten, und wie man ſie aufſtellen möge) nur auf dem Wege der Analogie entwickelt und beſchrieben werden. Die Schrift findet übrigens keinen Anlaß, ſich über die Principien des Artikels von den göttlichen Eigenſchaften auszuſprechen *). Die Anthropomorphismen der bibliſchen Sprache haben (wie zu 25. bemerkt) noch andere Urſachen und Beziehungen: deretwegen ſie, wie wir ſahen, auch nicht ſo ſchwer zu nehmen ſind.

*) Weish. 13, 5. ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται (im Verhältniß zur Creatur) bedeutet auch etwas Anderes, nur: der Schöpfer müſſe höher, mächtiger, ſein, als ſeine Geſchöpfe. (vgl. 4.) (Nicht aber, wie es Schleusner genommen zu haben, und worauf auch die ſyriſche Ueberſ., deutlich, offenbar — zu zielen ſcheint: im Verhältniſſe des Vermögens.) Oder überhaupt: für die Vernunft: cognoscibiliter Vulg.

Es iſt bei den Anthropomorphismen A. T. (Maim. fund. 1. לשון בני אדם) insbeſondere noch Dieſes zu bemerken: 1) Es geht immer jener erhabene Gottesbegriff neben ihnen her, welcher überhaupt im A. T. herrſcht, der vom Schöpfer und Herrn der Welt. 2) Die Sprache des A. T. ſelbſt, hebt jene menſchlich-ſinnlichen Reden wieder auf; bald in entgegengeſetzter Art redend, bald jene Eigenſchaften ausdrücklich verneinend. 1 S. 15, 29. Pſ. 121, 4. Hoſ. 11, 9. *) 3) Die ſinnlichen Darſtellungen zeigen ſich oft auch nur, als dichteriſche Formeln, indem ſie in Bildern beſtehen, von denen gar keine beſtimmtere, eigentliche Uebertragung möglich war. Jeſ. 42, 13. Hoſ. 5, 12. 14. 11, 10. 13, 7 f. Selbſt das, ſo oft wiederkehrende, Bild von Schlaf und Wachen, gehört dahin. 4) Manche, hier gebrauchte, Bilder konnten nicht vermieden werden, wenn überhaupt eine beſtimmtere Vorſtellung von Gott dargelegt werden ſollte. Es iſt ja einleuchtend, daß alle Menſchenſprache von Gott anthropomorphiſtiſch ſei: und die geiſtigere dieſer Art iſt bei weitem nicht die reinere und würdigere. — Wir ſind bei dieſen Gegenſtänden auch durchaus nicht veranlaßt, bedeutende Unterſchiede in den A. T. Schriften gegen einander anzunehmen.

Der Begriff Gottes, nach dem aufgefaßt, was das Menſchenleben im Allgemeinen fordert und weſſen das Daſein der Welt bedarf, und dieſes nach menſchlicher Anſicht ausgeſprochen; legt ſich in eine gewiſſe Anzahl von Vorſtellungen auseinander, welche (als Attribute, oder wie man ſie ſonſt nennen mochte) in der alten Welt, wie in alten und neuen Schulen, ziemlich gleichmäßig dargeſtellt werden. Es iſt denn alſo nicht ſchwer, Parallelen für dieſe bibliſchen Darſtellungen aufzufinden **): allein es kommt immer auf

*) Nicht hierher Hiob 10, 4. Nicht Fleiſchesaugen haben u. ſ. w., bedeutet hier die Vollkommenheit des Urtheiles.

**) Kaiſer, bibl. Theologie I. 105 ff. Bibl. Lehre v. den Eig.

Sinn und Gedanken der ganzen Gotteslehre an. Dieſer kann verſchieden ſein bei großer Uebereinſtimmung in jenen Formen. Ja es haben dieſe ſelbſt auch verſchiedene, unmittelbare Bedeutungen.

Es giebt im A. und N. T. überhaupt keine Lehre von dem göttlichen Weſen, oder den Eigenſchaften Gottes; wie ſich denn für alle dieſe Begriffe: Weſen, Subſtanz, Eigenſchaften Gottes, keine Bezeichnungen in der bibliſchen Sprache finden*): ſondern nur Darſtellungen des göttlichen Seins und Würkens, in der angegebenen, menſchlichen Weiſe.

2. So findet ſich zwiſchen A. und N. T. ſelbſt ein durchgängiger Unterſchied der Art, dieſes göttliche Sein und Würken darzuſtellen. Er liegt in der Geiſtigkeit und Allgemeinheit, zu welcher ſich im Evangelium der Moſaismus überhaupt entwickelte. Jene Eigenſchaften Gottes ſtellen ſich alſo im N. T., durchaus auf das Sittliche und allgemein Menſchliche hingewendet, dar: und dieſes iſt der Geiſt der Gotteslehre im N. T.

Es iſt ein (ſchon oben 5. angedeutetes) altes Vorurtheil, daß jener Unterſchied in der Idee der Liebe Gottes liege, welche das A. T. gar nicht, oder der der Macht oder der Gerechtigkeit untergeordnet, ausgeſprochen habe. Alle Schilderungen der göttlichen Liebe, welche N. T. und die chriſtliche Sprache hat, ſind vielmehr aus dem A. T. entlehnt.

G., im Vergleich mit denen b. Homer. In anderem Sinne früher bei T. Pfanner: Systema theologiae gentilis purioris. 679. D. Huet: quaestiones Alnetanae. (Frankf. 719. and.)

*) So bedeuten Wege Gottes (5 Moſ. 32, 4. Pſ. 18, 31) ſeine Würkſamkeit. Die Vollkommenheiten, *ἀρεταί* 1 Petr. 2, 9. (2, 1, 3. Jeſ. 43, 21) desgleichen. Anders freilich die ſpäteren Juden. Ihre Theorie'n (auch von den ganz Neuen abgeſehen: Mendelſ. Morgenſtunden) ſind denen der chriſtlichen Schulen parallel. Maim. Mor. Ner. P. I. c. 53. Cosri 2. Th. v. Anf., Burtorf. u. W. מִדּוֹת. (Dieſes entſpricht in der jüd. Sprache ganz dem ἤθη.) — Höchſt ſinnvolle Stelle, Hiob 26, 14.

Aber auch in der Ausführung dieſer Idee zeigt ſich jener tiefere Unterſchied. Dieſe Attribute wurden alſo von einer nur iſraelitiſchen und äußerlichen Bedeutung zu höherer, allgemeiner, erhoben.

3. Hierher (und um dieſen Unterſchied hierin beſonders nachzuweiſen) gehört der Gebrauch des Vaternamens für Gott, in den bibliſchen Schriften *). Er zeigt ſich überhaupt in den Religionen der alten Welt, verſchieden, und immer charakteriſtiſch, gebraucht. Es ſcheint, als habe er in den übrigen, wo er nicht, wie häufig, blos phyſiſche oder mythiſche Bedeutung hatte, ſich immer mehr in den Myſterien gehalten. Dieſes ahmten dann ſelbſt Juden und Chriſten nach **): die ſpäteren Platoniker ſcheinen, bei dem häufigen Gebrauche des Namens, jenen myſtiſchen und den chriſtlichen, wie oft, verbunden zu haben ***). — Philo und Joſephus halten ſich auch hier in der Mitte zwiſchen dem bibliſchen und heidniſchen Gebrauche †).

In dem A. T. finden wir nun dieſen Vaternamen offenbar nur in Beziehung auf die Iſraeliten, und vorzugsweiſe für äußerliche Verhältniſſe, angewendet. Der Name der Kinder Gottes (oben 23, 5) hat dort mehr ſeine Stelle und Bedeutung für ſich; und bezieht ſich mehr als jener, der Vatername, auf ein ſittliches Verhältniß zwi-

---

*) *Lampe*, Comm. Ev. Io. I. 740 ff. Reinhard, Verſ. ü. den Plan Jeſu, 81. 4. A. Eckermann, theol. Beiträge, II. 1. 64 ff. 2. 85 f.

**) Auguſti Denkww. z. Archäol. V. 109 ff. (Wenn es nicht in beſonderer Beziehung zum Gebete des Herrn ſtand.)

***) Hierocl. in Carm. 281. Lond.: Ἔστι μὲν θεὸς δημιουργὸς πάντων, ἀγαθῶν δὲ πατήρ.

†) Jener wendet den Namen auf das beſondere Verhältniß der edleren Menſchheit zu Gott, an. Philo fragm. de provid. 1197 λογικῆς συνέσεως πατήρ. — Ios. A. 2, 6, 9. 4, 8, 24.: Gott als Vater, Vorbild der menſchlichen. Eigenthümlich im B. der Weisheit.

ſchen Gott und Volk *). Der Vatername: 5 Moſ. 32, 8. Jeſ. 63, 16. 64, 7. Jer. 3, 19. Mal. 1, 6. (Vater und Herr hier nicht im höheren, moraliſchen Sinne ſich entgegengeſetzt **): ſondern als verſchiedene, gangbare Bilder, zwiſchen denen der Prophet die Wahl frei läßt.) Pſalm (100, 3.) 103, 13. Nicht hierher Hiob 31, 15. (Der Eine Leib, in welchem er, zuſammt dem Niedrigen gebildet ſei, iſt natürlich der Mutterleib.)

Im N. T. zeigt es ſich wenigſtens als allgemeiner Gebrauch, daß der Name auf innere Verhältniſſe vorzugsweiſe bezogen wird. Darum vereinigte ſich hier auch ganz die Bedeutung von jenem und dem der Gotteskinder; und es geht jener ſogar eigentlich mehr auf den Sinn von dieſem hin ***).

In den Reden Jeſu wird jener rein univerſaliſtiſch, in Beziehung auf die Menſchheit, gebraucht. Gewiß aber nicht allein in der Bedeutung von Liebe Gottes zu den Menſchen. Vorzugsweiſe ſcheinen die Reden Jeſu bei dem Namen darauf hinzudeuten, daß ſich alle Menſchen als Brüder achten ſollten. Matth. 5—7.

In den Pauliniſchen ſteht der Vatername Gottes überall in Beziehung auf die chriſtliche Heilsanſtalt, als auf die Begründung jener großen Familie im Himmel und auf Erden. Dieſes iſt die geiſtigſte und umfaſſendſte Bedeutung, welche der Name haben konnte. In engerer, Röm. 8, 15. Gal. 4, 6.

Doch, nachdem ſo die allgemeine Schriftlehre über die Gottheit dargeſtellt worden; haben wir nun über Daſein

---

*) In keinem von beiden möchten wir aber eine Rückſicht auf das Bild von der Ehe zwiſchen Gott und Volk, annehmen. (Geſen. zu Jeſ. 1, 3.)

**) Furcht und Ehre ſich alſo nicht entgegengeſtellt. (Theodoret zu d. St.)

***) Die kirchl. Schriftausleger deuten oft, aber immer unrichtig, auf den Unterſchied der A. u. N. T.lichen Vaterbenennung hin. Chryſ. 14. Hom. z. Röm., jenes habe nie betend, und nicht durch den Geiſtesantrieb, dieſelbe gebraucht.

und Weſen derſelben, durch das Einzelne hin, genauer zu ſprechen.

27.

Die Anerkenntniß Gottes ſelbſt wird im A. T., als eine der Volksgottheit, von der göttlichen Offenbarung abgeleitet; und nur eine Beſtätigung und Erweiterung derſelben aus der Naturbetrachtung, bisweilen nachgewieſen. Es iſt dagegen in den Schriften N. T. auch darin der allgemein menſchliche Standpunct behauptet worden, daß das Daſein Gottes nach ſeiner Begründung im Gemüthe des Menſchen hin und wieder nachgewieſen wird.

Dieſe Bemerkung trifft, wie Alles über die Religion A. und N. T., was den Geiſt der beiden ausſpricht, auch das Juden- und Chriſtenthum der folgenden Zeiten. Jenes hat erſt in den ſpäteren, philoſophiſchen Zeiten nach allgemeinen Gründen des Glaubens an Gott geforſcht; während dieſes ſich vom Anfange an mit ſolchen beſchäftigte. Aber eigentliche Demonſtration des Daſeins Gottes, lag auch dem Urchriſtenthume fern: ſofern jene nämlich die Ueberzeugung, als eine dem Menſchen fremde, erſt aus anderen Begriffen zu entwickelnde, betrachtet. Kurz, nach der Sprache unſerer Schulen, es findet ſich im A. T. weder Beweis noch Nachweiſung, im N. T. dagegen vielfache Nachweiſung des Glaubens an Gott. — Doch konnte dieſes nothwendig nur in ſolchen Reden geſchehen, in welchen die heiligen Männer, nicht ſchon als Boten und Werkzeuge der Gottheit auftraten.

1. Der eigentliche Ueberzeugungsgrund vom Daſein Gottes, im A. T., liegt in denjenigen Stellen, welche von der Ankündigung des Jehova für das Volk, ſprechen: er lag alſo in der Offenbarung. Was ſpätere Juden (Cosri

S. 120) *) und Chriſten (Jo. Dam. 1, 3 und 9) bisweilen angenommen haben, daß auch die *Wunder*, als Ueberzeugungsgrund von Gottes Daſein, gelten könnten: dieſes hat keinen Grund im A. T. Jene haben immer nur beſondere Erweiſungen der Gottheit zum Zwecke: wie dieſes weiterhin genauer darzulegen ſein wird.

In einigen Stellen fand man oft die Anſicht, daß nur Thorheit und Unvernunft Gott nicht anerkennte. Pſ. 14, 1. (53, 1.) Es ſind in ihnen aber (wie im נבל Hiob 2, 10) ſolche gemeint, welche die Macht und die Gerichte Gottes nicht anerkennten **). Aber Thorheit und Unvernunft heißt dieſes, und heißt das Gottesleugnen ſelbſt, im Sprachgebrauche der ganzen alten Welt; theils, weil alles Dieſes einleuchtend ſei, theils, weil das Nichterkennen zum eigenen Verderben führe.

In derſelben Art ſprechen denn auch manche, beſonders prophetiſche Stellen A. T., von der ſogenannten natürlichen Theologie: nicht von dem *Daſein* Gottes, ſondern von ſeinen *Eigenſchaften*. In der geſammten, äußeren Natur, habe ſich Gott dargelegt; und ſei aus ihr zu erkennen. Dieſes beſonders gegen die Heiden, um zu beweiſen, daß die Volksgottheit der Iſraeliten, zugleich die der Welt ſei. Jeſ. 40,21 ff. 42, 5. 45, 18. Jer. 14, 22. Im Buche Hiob, 37—41: die ganze Natur verkündige ſowohl den Mächtigen, als den Unbegreiflichen; vor dem alſo jeder Zweifel verſtummen müſſe.

Die berühmte Darſtellung aber, Pſalm 19., ſcheint nicht ſowohl das ausführen zu ſollen, daß ſich *Gott* in der Na-

*) *Augenſcheinlich* (עין בעין) werde es in den Wundern bewieſen, daß Gott, ein Weltregierer u. ſ. w. ſei.

**) *Es iſt kein Gott*: wird zwar richtig überſezt (nicht: Gott iſt Nichts); allein darauf im Texte bezogen, daß man ja im Leben, in den Menſchengeſchicken, Nichts von ſeinem Walten gewahr werde. — Die ἄθεοι, μὴ εἰδότες θεόν, des N. T., Eph. 2, 12. Gal. 3, 8. 1 Theſſ. 4, 5., ſind dagegen diejenigen, welche Gott (den wahren Gott nämlich) nicht anerkennen.

tur, ſo wie auch in der Schriftoffenbarung, darlege, und aus denſelben (als aus den beiden Erkenntnißprincipien) erkannt werden müſſe: als vielmehr, daß dieſes Beides die herrlichſten Werke Gottes ſeien *). Aehnliches Vieles im morgenländiſchen Alterthum. Dieſer Pſalm iſt alſo (vorausgeſetzt, daß er ein zuſammenhängendes Ganzes gebe **)) nicht zunächſt für die Ehre Gottes, ſondern für die Verherrlichung jener beiden Schöpfungen deſſelben, beſtimmt. Gottes Würkſamkeit alſo ſpreche und ſinge die geſammte Schöpfung: daß jene an ihr geſchehen, daß ſie eben ſeine Schöpfung ſei. — Ebenſo iſt Pſ. 8. zunächſt nicht für die Verherrlichung Gottes, ſondern für den Preis des Menſchen, gedichtet worden. Sein allgemeiner Gedanke iſt: Gott habe ſich auf Erden (am Menſchen) wie im Himmel, verherrlicht durch Wohlthun; und werde daher auch dort, wie hier, geprieſen ***).

Pſ. 119, 89. iſt das Wort Gottes, im Himmel begründet, nicht das offenbarende, ſondern das ſchaffende und würkende, durch welches fortwährend Alles beſtünde.

Anderes in dieſen Büchern, zum Theile auch unten zu erwähnen, gehört noch weit weniger hierher.

2. Nach dem Sinne, welchen das Vorige in den Stellen N. T. für die Erkenntniß Gottes durch die Natur, nachgewieſen hat; müſſen ſich jene vornehmlich, ja ausſchließlich, mit der unmittelbaren, angeborenen Ueberzeugung vom Daſein Gottes beſchäftigt haben. Und dieſes iſt denn auch ſo geſchehen †).

---

*) Oben S. 97. — Paulus (Comm. 96): leitende Ordnung für den Volksrichter, in der Natur, im Geſetze. Fremde Begriffe ſind hier, ſowohl die Sphärenmuſik (Michaelis) als die geiſtige Sprache V. 4.

**) Dann würde (wie auch de Wette bemerkt) doch immer von dem Sinne des Zuſammenſtellers die Rede ſein müſſen.

***) So ſcheint der 1. V. am paſſendſten genommen zu werden: — welche, die Erde, deinen Preis ausſpricht außer, neben dem Himmel. (Wie auch die grammatiſche Form des תְּנָה genommen werde: am ſicherſten aphäretiſch, 2 Sam. 22, 41.)

†) Matth. 6, 26 ff. gehört nicht hierher. Es wird hier nur

AG. 14, 15—17. Durch Glück und Freude ſeien die Menſchen überall und von jeher zur Anerkenntniß Gottes hingezogen worden. Es deutet der Redner auf die Gemüthsſtimmung hin, in welcher die Ueberzeugung vom Daſein Gottes den Menſchen immer am nächſten gelegen habe: allein er ſetzt hierbei die, ſchon vorhandene, Hinneigung des Gemüths zu dieſer voraus.

17, 22—28. Höchſt merkwürdig nach dem ganzen Sinne und Zuſammenhange. Wie ſich jener unbekannte Gott zu Athen (oder die Unbekannten) zu dem Gott des Evangelium verhalten habe? mag unentſchieden bleiben *). Paulus erklärt, ihn lehren zu wollen, um der Frömmigkeit (δεισιδαιμονία) der Athener eine Hülfe zu leiſten. Er wäre ſchon im Aeußerlichen zu finden geweſen (ζητεῖν θεόν, hier eigenthümlich gebraucht, wie Weish. 1, 1. — εἴποτε ψηλαφ.): aber es wird hier nicht die äußere Natur, ſondern das Menſchenleben im Großen und Allgemeinen genannt, aus welchem die Gotteserkenntniß zu nehmen geweſen ſei — Καιροὶ, ὁροθεσίαι κατοικίας. Die wahre und eigentliche ſoll im Menſchen ſelbſt liegen (οὐ μακρὰν u. ſ. w.). Nämlich in dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott (ἐν αὐτῷ ζῶμεν **) u. ſ. w.) und in dem Verwandtſchaftsgefühle (τοῦ γὰρ καί u. ſ. w. ***)). In der That

---

davon geſprochen, daß Gott für die Menſchen ſorge: aber auf bedeutſame Weiſe hierzu das Gefühl ihrer Würde angeſprochen. Allenthalben ſorge der Gott, welchen ſie verehrten: und ſie wären Mehr als Alles dieſes.

*) Es war doch wohl Accommodation; und keine gewiſſe, erhabnere Gottheit (die der Myſterien am allerwenigſten) war in Athen unter jenem Namen aufgeſtellt. Dann wäre der Uebergang auf den Gott des Evangelium ganz leicht geweſen.

**) Haſe, ev. Dogm. 256. nimmt dieſe Worte von der Gemeinſchaft mit Gott in der Religion. Sie bedeuten vielmehr die Abhängigkeit von Gott, welche ſich dann natürlicherweiſe im Gefühle, Bewußtſein des Menſchen ausſpreche.

***) Die Worte, V. 28., ὡς καί τινες u. ſ. w. gehen alſo auf

entwickelt dieſe Stelle beinahe eine vollſtändige Religionslehre.

Röm. 1, 19 f. bezieht ſich eben auch bei der Darſtellung der allgemeinen Gotteserkenntniß, auf eine unmittelbar innerliche. „Das zu Erkennende (γνωστόν, nicht gerade blos, was allein zu erkennen möglich *) ſei) von Gott, ſei den Heiden bekannt; und auch durch Gott. (Er hat es ihnen in das Gemüth gelegt; und dieſes iſt die ἀλήθεια θεοῦ 18. 25. — Und nun wird das Thatſächliche hiervon nachgewieſen.) Das Unſichtbare in Gott, nämlich (denn dieſes iſt das ἀόρατον) ſeine ewige Macht und Herrlichkeit (θειότης mehr das Innerliche, als δύναμις) iſt **) von Anbeginn von den Geſchöpfen erkannt, und ſo gleichſam angeſchaut worden.“ (Anders dieſe Formel, Hebr. 11, 26.) Die gangbare Erklärung: aus der Schöpfung, oder, aus den Geſchöpfen; läßt ſich wohl kaum mit der Conſtruction, ποιήμασι, vereinigen ***). Ohne Zweifel hat der Ap. die höhere Bedeutung des νοεῖν beachtet und angewendet: geiſtig unmittelbar erkennen, begreifen (Hebr. 11, 3).

Die Stellen daſelbſt, 2, 14 f., gehören nicht zunächſt hierher. Allein, wie ſowohl in der Denkart des Paulus,

---

etwas Anderes über; und die Stelle iſt weder im Original, beim Aratus wenigſtens; noch hier im Sinne dem Vorhergegangenen gleichbedeutend.

*) Viele Alten (Hottinger a. a. O. 268) fanden den Namen, Elohim, im γνωστόν. Aus B. Cosri iſt das ידועים S. 163. ſchon von Buxtorf angewendet worden. Gleichbedeutend mit γνῶσις iſt γνωστόν weder bei LXX: Gen. 2, 9., noch hier.

**) Und (dem ganzen Zuſammenhange der Rede zufolge) das Unſichtbare und Ewige, iſt als ſolches anerkannt worden: dieſes im Gegenſatze zu den Götzenbildern geſagt.

***) Aus der Syriſchen Ueberſ. (לבריתה) iſt von L. de Dieu ſchon die obige gegeben worden. (Animadvv. ad ep. ad Ro 10.) Parallelſtellen für die gangbare Erklärung durften nur nicht ſolche ſein, wie Arist. de mundo 6: ἀθεώρητος, ἀπ᾽ ἔργων θεωρεῖται — denn dieſer Vf. war ein chriſtl. Schriftſteller.

als überhaupt im Alterthume, die Begriffe von *Gott* und die *ſittlichen* einander verwandt waren; ſo mag man immer entfernt auch dort den Gedanken finden, daß die Ueberzeugung von Gott in die Seelen der Menſchen gelegt ſei. —

Was etwa ſonſt noch, früher oder neuerdings, als Beleg für die ſogenannten Beweiſe vom Daſein Gottes, gebraucht worden; gehört nicht her. So iſt 2 Kor. 4, 18. kein Schluß (der kosmologiſche etwa) ſondern ein Glaubensſatz; und nur von Gütern die Rede, von welchen das Sichtbare immer zugleich das Vergängliche ſei. Die Stellen aber, welche von Frömmigkeit und Gottergebenheit handeln (Jo. 8, 47. 1 Jo. 4, 6); auch davon, daß dieſe durch den Geiſt, und durch die Erſcheinung Jeſu, wieder angeregt worden ſeien: dieſe gehören nicht für den Artikel vom Glauben an das Daſein Gottes. Sie gehen die *Anerkenntniß* Gottes an *).

28.

Die Lehre von der Einheit Gottes erſcheint im A. T., zwar nicht in ihrer vollen und, philoſophiſch genauen Bedeutung (oben Seite 34. 53 f.); auch in den ausdrücklichen Darſtellungen mehr als Einheit der *Volksgottheit*: allein doch im eigentlichen Sinne und praktiſch vorgetragen. Im N. T. liegt dieſe Lehre eben ſo Allem zum Grunde: aber ſie wird hier mehr *moraliſch* ausgeführt und dieſes ſowohl in Beziehung auf Gottes Werke, als auf die Pflichten der Menſchen.

*) *Matthäi* a. a. O. 200 ff. (Natürlich wird auch dadurch nicht beim Paulus die Ueberzeugung von Gott als *zufällig* dargeſtellt, daß ſie von ſittlichen Bedingungen abhängig gemacht wird.) *Uſteri*, Paul. Lehrbgr. 14., nimmt Matth. 6, 22 f. im ἁπλοῦς ὀφθαλμός eine Andeutung des urſprünglichen Gottesbewußtſeins an.

Gerade die beiden Darſtellungen, in welchen ſich der Monotheismus im A. und N. T. findet, ſind am geeignetſten, denſelben ſowohl in ſeiner Strenge zu halten, als dem Volksglauben näher zu bringen und darin zu erhalten. Unter den Juden geſchahe beides durch die particulariſtiſche Entwickelung des Gottesglaubens: unter den Chriſten durch den moraliſchen Geiſt, in welchem der geſammte Religionsglaube bei ihnen beſtand. Es bedurfte im Chriſtenthume gar nicht ausdrücklicher Belehrungen über die Einheit Gottes, um ſie zu dem oberſten Lehrgegenſtande zu machen: was ſie jedoch immer auf eigenthümliche Weiſe iſt. Aber auch die philoſophiſche Erwägung muß bei dieſer moraliſchen, oder bei der ſtreng negativen, Auffaſſung, der göttlichen Einheit ſtehen bleiben *).

1. Die ausdrücklichen Erwähnungen von der Einheit Gottes im A. T., bezeichnen mehr die Eine Gottheit des Volkes. Beſonders 5 Moſ. 6, 4. (In keinem Falle drei Namen, nebeneinander erwähnt: aber entweder in zwei Sätzen: Jehova iſt unſer Gott, Jeh. allein: oder in einem: Jeh., unſer Gott, iſt allein Jehova **). — Der Unterſchied geht nicht bis zum Sinne des Ganzen. Doch ſpricht die zweite Erklärung mehr Etwas über Jehova, die erſte mehr ſein Verhältniß zum Volke, aus. Es iſt indeſſen auch hier im Zuſammenhange der Monotheismus unmittelbar auf Gemüth und Leben angewendet worden: dafür ſolle auch das Volk dieſen Gott allein lieben. (Matth. 22, 37 ff. Mark. 12. Luk. 10. ***))

Aber eine Menge von Ausſprüchen A. T. ſtellt die Einheit Gottes mehr dem Sinne nach, und dann vornehmlich im

*) So auch Maimonides, fund. leg. 1. „Keine Einheit, wie ſonſt in der Welt; beſonders keine der Gattung (במין) und keine leibliche (בגוף) —" Alſo auch nur negativ.

**) Vgl. Geddes z. d. St.

***) Theodoret. Quaest. in Deut. 3.: *διδασκόμεθα μὴ μερίζειν τὴν ἀγάπην* u. ſ. w.

Gegenſatze von den heidniſchen Gottheiten, dar. Jeſ. 45, 5—7. „Kein Gott außer mir, Nichts ohne mich — und Alles ſchaffe ich allein.“ 5 Moſ. 4, 39. „Gott allein im Himmel und auf Erden“, ſchaffend und würkend alſo *). Pſ. 86, 8 ff. u. ſ. w. Die Götter der Heiden, oft, wie exiſtirend (aber nur in der dichteriſchen Sprache: ſ. oben S. 35) dargeſtellt, ſind Nichts, Leeres, Dunſt, Todtes (אֱלִילִים — שָׁוְא — הֶבֶל **) — שֶׁקֶר u. ſ. w. μάταια AG. 14, 15. οὐδέν 1 Kor. 8, 4. auch Kummer, ſofern man ihnen nämlich vertraute, עֹצֶב Jeſ. 48, 5., und ſo vielleicht auch עָצָב und אָוֶן); nicht einmal Dinge der Natur, ſondern blos von Menſchenhand geſchaffen. Dieſes giebt den Propheten (Jeſ. 40, 19 f. 41, 6 f. and. 44, 6 f. 46, 6 f. Jer. 2, 11. 26 ff. 10, 8 ff.) den meiſten Anlaß, über die Nichtigkeit des Heidenthums zu reden. Vgl. 3 Moſ. 19, 4. 26, 1. Weish. 15, 7 ff.

Mit einem Worte: wie das Iſraelitiſche Volk ſein abgeſondertes, Eines Geſchick hatte, und wie es erhaben über alle Völker, zuletzt über alle herrſchen ſollte: ſo war es auch nur Eine Gottheit, welche ſie beherrſchte; der aber die Welt angehörte, um dereinſt in ihr auch überall anerkannt zu werden. Dieſes Zach. 14, 9., welche Stelle auf die im Deuteronomion zurückweiſt: Ein Jehova werde ſein, und dieſes ſein Einer Name. (Vgl. V. 16 ff. ***))

---

*) Daher denn auch Pſ. 73, 25.: kein Gegenſtand der Ehre ſonſt, im Himmel und auf Erden. (So ſcheint es d. Chald. richtig genommen zu haben. Nicht ſubjectiv zu faſſen: ich, im Himmel (?) und auf Erden, bedürfte oder wünſchte Nichts außer dir.)

**) Dieſes war eigentlich das Wort, εἴδωλον, bei den Alexandrinern, daher in dieſem nicht der Begriff des Bildes feſtzuhalten: wie jene denn den Ausdruck für Alles gebrauchen, was nur in Beziehung auf Götzendienſt ſteht; von den Gegenſtänden, wie von Handlungen (ſo wohl Ezech. 36, 17) und von Orten des Dienſtes (Jeſ. 1, 29). (Dem Worte, Bilder, entſprechend, ſteht εἴδωλα 4 Moſ. 33, 52. 2 Chr. 23, 17).

***) V. 20. iſt die Anſicht von Blunt (Cerim. d. Rö. K.

2. Die Idee der göttlichen Einheit erſcheint im N. T., ſeinem Sinne nach, wie den Anläſſen gemäß, nach denen es über den Gegenſtand geſprochen hat, in der bezeichneten, zwiefachen Weiſe moraliſch dargeſtellt: außer, wo ſie nur in der allgemeinen Formel gegen das Heidenthum aufgeſtellt wird, wie 1 Kor. 8, 4 f. — „Alle Menſchen gehören Gott an; daher denn Eine höhere Beſtimmung für Alle, und ein Gottesreich.“ Joh. 17, 3. AG. 14, 15. *) „Die göttliche Offenbarung muß Einen Sinn, Ein Ziel, haben.“ Gal. 3, 20. (Die Formel ſelbſt: ὁ θεὸς εἷς ἐστιν, als die gangbare, heilige, unter den Iſraeliten, ſcheint auf den Gedanken der **Einheit** Gottes; alſo auf den Geſammtſinn hinzudeuten, daß, wenn auch für mehre Anſtalten Mittler gegeben worden ſeien in der heiligen Geſchichte — mehre Epochen der göttlichen Offenbarung Statt gefunden hätten — doch Gott nur Einer bleibe. **)) Auf der anderen Seite wird jene Einheit Gottes auch dafür dargeſtellt, die Verpflichtung der Menſchen, und der zum göttlichen Reiche Vereinten insbeſondere, zum Frieden und zur Einheit der Geſinnung, nachzuweiſen. Epheſ. 4, 6. (Ueber das, ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων, ἐν πᾶσιν, im Folgenden.)

Für die kirchlich-ſcholaſtiſchen Fragen über die Einheit Gottes, liegt natürlich kein Grund und keine Anleitung in den bibliſchen Büchern. Indeſſen geſchahe es doch eben durch die Art, wie dieſe von ihr ſprechen, daß man in der Kirche Einheit und Erhabenheit (Einzigkeit) gleich gebrauchte, und ſomit wie die Frage aufwerfen konnte und entſchied:

---

u. ſ. w. 148. D. Abſ.) auch für den ganzen Sinn der Stelle zu bemerken, daß die Schellen als Amulete gebraucht worden.

*) 17, 25 ff. werden aus der Einhelt der Abſtammung dieſelben Folgerungen gezogen.

**) *Εἷς* alſo weder unveränderlich, noch Einer von Beiden. — Das Ganze bleibt ein, abſichtlich dunkel, räthſelhaft, gelaſſener, Lehrſpruch, ein Maſchal, den beiden Stellen zu vergleichen, Epheſ. 5, 13. Hebr. 3, 4.

ob die Einheit Gottes zu ſeinen Eigenſchaften zu zählen wä- re? ſo andere Erörterungen über die Lehre einführen.

29.

Die einzelnen Attribute der Gottheit, wie ſie in den bibliſchen Schriften aufgeführt werden, können un- ter die Eigenſchaften des Lebens, Wiſſens und Wollens untergeordnet werden. Es iſt, auch dem Obigen zufolge (26.), die Hauptſache hierbei, den ver- ſchiedenen Sinn aufzufaſſen, in welchem dieſelben For- meln in der alten Welt, und in den bibliſchen Schrif- ten ſelbſt, gebraucht worden ſind.

Es iſt nicht nöthig, die Darſtellungen der Lehre aus der Schrift *), mit den mannichfach-kirchlichen zu vereinigen. Sie treffen ſich indeſſen nothwendig in einigen allgemeinen, populären Anſichten.

Zu der Eigenſchaft des göttlichen Lebens gehört Ewig- keit, Macht, Allgegenwart; und, was in dieſen lie- gen möge.

1. Leben Gottes ſelbſt bedeutet in der Schriftſpra- che viererlei: würkliches Daſein, Lebendigkeit im Gegen- ſatze zu dem Todten, den Götzen; Würkſamkeit, Ewigkeit der Dauer **). Die erſte Bedeutung findet ſich beſonders da, wo ein Schwur beim Leben Gottes (einer von ihm ſelbſt, oder von Menſchen geleiſtet) aufgeführt wird. „So gewiß als ſein Daſein, ſei eine gewiſſe Würkung von ihm." 5 Moſ. 32, 40. Dan. 12, 7. Amos 6, 8. Die zweite im ganz-

*) *I. H. Hottinger:* de attributis Dei ex Ebrr. traditione. Diss. th. ph. fasc. 343 ss. (Bartolocc. Bibl. II. 552 ss.)

**) Der zweiten Bedeutung iſt die der neueren Schulen ver- wandt, welche den lebendigen Gott vornehmlich dem Pantheis- mus entgegenſetzt.

barſten Sprachgebrauche der Iſraeliten *): Jeſ. 8, 19. Jer. 10, 14. Pſ. 106, 28. (Weish. 13, 10.) Röm. 1, 23. ἄφθαρτος ſo ζῶν AG. 14, 15. 2 Kor. 3, 3. 1 Theſſ. 1, 9 **). Umſchreibung: Pſ. 115, 3 ff.

Hebr. 9, 14. wird, dieſer Bedeutung analog, das Prädicat, ζῶν θεός, den todten Werken entgegengeſetzt. Denn auch dieſe gehören, nach der apoſtoliſchen Anſicht, dem Heidenthum an: Werke aus dem Zuſtande geiſtiger Erſtorbenheit. 12, 22. ſteht ζῶν θεός mit Hinſicht auf die Geiſterwelt (πόλις θεοῦ ζῶντος) und die Beſtimmung der Chriſten für dieſe. — Die dritte Bedeutung iſt da, wo es als Prädicat Gottes, des Wunderthäters, erſcheint, oder (wie jenes der eigentlichſte Begriff Gottes bei den Iſraeliten war) überhaupt als göttliches Ehrenprädicat. 5 Moſ. 5, 26. Joſ. 3, 10. 2 K. 19, 16. Matth. 16, 16. 26, 63. (Hebr. 4, 12. ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.)

Die vierte iſt die gewöhnliche Bedeutung; wiewohl das Wort, Leben, dann immer mit Beiworten gebraucht wird. Dieſer Begriff wird denn auch durch viele andere Formeln und Bezeichnungen ausgedrückt. Die bibliſchen Schilderungen der göttlichen Ewigkeit ſtehen alle im Gegenſatze zu der Vergänglichkeit und Unzuverläſſigkeit der Menſchen und der weltlichen Dinge: daher auch in ihnen kein metaphyſiſcher Begriff gefunden wird, deſſen aber auch die Religion nicht bedarf ***). Sie umfaſſen (wie es in der

---

*) Doch vermiſchte ſich bei ihnen mit dieſem Gebrauche die Beziehung auf die Todtenbeſchwörungen unter den Heiden. So war das Todte in doppelter Bedeutung, Gottheit der Heiden.

**) Wahrſcheinlich ſo auch 1 Tim. 6, 17. (Idololatrie und die Liebe zum irdiſchen Gute ſtehen ja immer neben einander bei den Apoſteln.)

***) Doch hat αἰώνιος beim Johannes wohl mehr eine weitere Bedeutung: überſinnlich, überweltlich. Wie wahrſcheinlich auch Hebr. 6, 2. 9, 12. Ἀΐδιος und ἄφθαρτος haben ähnliche, weitere Bedeutungen Röm. 1, 19 f.

natürlichen Anſicht liegt) die Begriffe von Dauer und Unveränderlichkeit.

Allgemeine Bezeichnungen: אל — אלהי עולם, Gen. 21, 33. Jeſ. 40, 28. Eben dahin מלך עולם Jer. 10, 10. (Jon. Jeſ. 6, 5.) βασιλεὺς τῶν αἰώνων, Tob. 13, 6. 10. 1 Tim. 1, 17) *): über Welt und Zeit erhaben. Dan. 7, 9. 13. 22. עַתִּיק יוֹמִין (die Formel wie Suſ. 52. πεπαλαιωμένος ἡμερῶν — jene auch bei den Kabbaliſten, doch von Gott in der Welt). Dauer von Zeitraum zu Zeitraum, Pſ. 90, 2. 102, 25. u. a. **)

Das Wort עולם und die verwandten oder gleichbedeutenden, haben indeß eine anerkannt unbeſtimmte Bedeutung: das Unbegrenzte, Unaufhörliche. Die, oft beigeſetzten, Worte, wie das עַד (לע' וָעֶד) beſtimmen ſie nicht mehr: ſie ſcheinen mehr das, innerlich Ununterbrochene, neben der Unendlichkeit der Dauer, anzeigen zu ſollen ***).

Aber die eigentlichen Erklärungen der Ewigkeit Gottes in den Schriftſtellern A. und N. T., kommen auf drei Gedanken hinaus: daß Gott die geſammte Welt- und Menſchenzeit gleichſam umſchließe mit ſeiner Lebensdauer — daß er eben hierdurch Grund und Quelle aller weltlichen Zeiten

---

*) Möge das עולם dort Welt, oder Ewigkeit (Pſ. 145, 13) bedeuten.

**) Bei den ſpäteren Juden kam hier immer die Lehre von zwei Welten mit herein, und auf dieſe wurde die Formel, von Ewigkeit zu Ewigkeit, bezogen. Den Talmudiſten zufolge iſt ſie in den Gebetsformeln den Sadducäern entgegengeſetzt geweſen. Entweder eben in der Bedeutung, aus der gegenwärtigen zur künftigen Welt; oder: es werde Gott von den Menſchen ewig geprieſen werden können.

***) Alex.: εἰς αἰῶνα καὶ ἔτι — (auch καὶ ἐπέκεινα) Vulg. in aeternum et ultra — 2 Moſ. 15, 18. Dieſe falſche Ueberſetzung hat nun doch Philoſophemen zum Grunde liegen müſſen. Vgl. Maiſtre Abendſt. v. S. Petersburg II. 318. D. Ueberſ.

in ſich habe — daß Alles, was ſonſt ſei, im Vergleich mit dem göttlichen Leben ſchwach und dürftig ſei.

Zu 1.: Jeſ. 41, 4. 44, 6. 48, 12. Dieſes: Erſter (wie לפנים Pſ. 102, 26. — vgl. die Formeln, Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20) und Letzter, wurde, im ſpäteren Judenthum wenigſtens, entſchieden darauf gedeutet, daß Gott alles Weltliche überdaure. Dahin geht dann die bekannte Formel, mit א und ת, A und Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, Apok. 1, 8. (11.) 21, 6., bei welcher man nicht die ähnlichen Formeln der Griechen vergleichen darf *). Und dieſe Erklärung ſcheint auch die richtige zu ſein: nicht blos die (auch die Alex., εἰς τὰ ἐπερχόμενα — καὶ μετὰ ταῦτα — εἰς τὸν αἰῶνα): auch ſpäterhin werde er ſein. — Das Ueberdauern der Welt, deutet nicht gerade auf ein beſtimmtes Ende der weltlichen Dinge hin. Es drückt nur, theils die vergängliche Natur derſelben, theils die Möglichkeit des Vergehens aus. Beides Pſ. 102, 26 f. (können vergehen — Alles wechſelt). — Baruch 3, 3. σὺ καθήμενος τὸν αἰῶνα — ἡμεῖς ἀπολλύμεθα. — Apok. 6, 14.

Zu dem 2. der erwähnten Begriffe gehören die Stellen, welche Ewigkeit und Weltſchöpfung zuſammenſtellen. Jeſ. 40, 28. (Sir. 18, 1. ὁ ζῶν εἰς αἰῶνα — ἔκτισε.) Apok. 1, 8. ὁ παντοκράτωρ.

Das 3. giebt ſich an den meiſten Stellen dieſer Darſtellungen kund. Jeſ. 40, 6 f. (1 Petr. 1, 24 f.) hier in Verbindung mit der Zuverläſſigkeit der göttlichen Verheißungen. (חסד **) kann doch auch hier die gewöhnliche Bedeutung haben: Gunſt der Menſchen; welche mit der vergänglichen Blüthe — als etwas Erfreulichem — verglichen

*) Ἀρχὴ καὶ μέσον καὶ τέλος, bei Philoſophen und philoſ. Dichtern, drückt vielmehr, die Welterhaltung allein durch Gott aus.

**) Geſen. z. d. St.

wird. Vgl. Pſ. 103, 15—17.) Pſ. 90, 1—4. *) Dieſe Stelle wird 2 Petr. 3, 8., im Sinne etwas gewendet. Ein Tag wie tauſend Jahre, bedeutet dort die unendliche Dauer des göttlichen Lebens: hier das, daß bei den Verheißungen Gottes alle Zeitdauer gleichgültig ſei **). — Jener Gedanke findet ſich denn endlich auch Hiob 36, 26 f. ausgeſprochen: das göttliche Leben ſei unberechenbar.

Unveränderlichkeit des Weſens und Lebens liegt, wie geſagt, in denſelben Darſtellungen: beſonders wird ſie immer in Beziehung auf den göttlichen Willen beſchrieben. Auch Jak. 1, 17. gehört dahin ***). Von den beſtimmteren Reden dieſer Art iſt im Folgenden zu ſprechen.

Die N. T. Schriften haben von der Ewigkeit Gottes (wie das Vorige ſchon dargelegt hat) keine eigenthümlichen Schilderungen gegeben. Dem Sinne des Evangelium gemäß, wird dieſe Eigenſchaft, Röm. 16, 26. in Beziehung auf den göttlichen Heilsplan beſchrieben †): nur 1 Tim. 6, 16. hat das Wort, ἀθάνατος, mehr dem claſſiſchen

*) Die Berge werden, nicht als Symbol der Dauer erwähnt, ſondern als Grundlage der Erdſchöpfung. So auch Hiob 15, 7. (Aber Habak. 3, 6. iſt der Sinn, auf dieſen Bergen habe der göttliche Zug von Altersher Statt gehabt.)

**) Pſ. 102, 29. vor deinem Angeſichte — LXX. εἰς τοὺς αἰῶνας. Natürlich nur, weil nur dann das Glück des Menſchen ewig ſein könnte, wenn ihn Gott begünſtigte. (Anders Schleusner, thes. v. αἰών.)

***) Ganz richtig παραλλαγή und τροπῆς ἀποσκίασμα Vulg.: transmutatio, vicissitudinis obumbratio — Veränderung der Stellung, Wechſel im Innern, ſelbſt nur durch Abſchattung. Wollte man annehmen, daß das, πᾶσα δόσις u. ſ. w. in einem dichteriſchen Bruchſtücke die Segnungen der Geſtirne beſchrieben habe (wie ſie im Orphiſchen 7. Hymnus, ἄστρων θυμίαμα, heißen: ἀεὶ γενετῆρες ἁπάντων — εὔφρονες): ſo würde der Zuſammenhang klar ſein: Gott ſei der Urheber derſelben; aber nicht, wie ſie, dem Wechſel ausgeſetzt.

†) Als Eigenſchaft deſſen, welcher ihn von Ewigkeit her entworfen habe.

Gebrauche gemäß, auf Gott angewendet. Joh. 5, 26. hat ſich, gegen Sinn und Zuſammenhang, ſelbſt neuerlich noch auf die Aſeität Gottes (ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ) beziehen laſſen müſſen.

2. Auch von der göttlichen Allmacht ſind die bibliſchen Darſtellungen nur allgemein; ungeeignet, die (übrigens nicht erheblichen) Streitigkeiten der Schule zu entſcheiden *). Es kommen jene auf die beiden Gedanken hinaus: Gottes Kraft und Macht ſei der Urgrund von Allem was da ſei; und: Gott vermöge zu ſchaffen und zu bewürken, was er wolle. Nämlich, außer und über dem Beſtehenden. Dieſes iſt denn die Wunderkraft, welche (wie weiterhin darzuſtellen) der Schöpferkraft gewöhnlich in der Schrift zur Seite ſteht. — Schon in den göttlichen Namen herrſchten bei den Iſraeliten die Begriffe der Allmacht vor: auch in manchen anderen, gangbaren Schilderungen, welche zum Theile ſchon aufgeführt wurden. Die Schriften N. T. wiederholen dieſe altgeheiligten Formeln.

Gen. 18, 14. (Matth. 19, 26. Mark. 14, 36. u. parall. Luk. 1, 37.) Alles möglich bei Gott **). Auch Jo. 10, 29. μείζων πάντων — drückt daſſelbe aus. Jeſ. 40, 12. Jer. 27, 5. 32, 17. Pſ. 33, 6—9. 147, 4 ff. Hiob 26, 5 ff. 38, 4 ff. ***) Hebr. 1, 3. φέρων — ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ — eine, auch bei den heidniſchen Platonikern oft wiederholte, Formel. — Es ändert im Begriffe ſelbſt Nichts, daß die apoſtoliſchen Schilderungen dieſe Eigenſchaft beſonders in geiſtiger Würkſamkeit darſtellen. Eph. 1, 19. 3, 20. Kol. 1, 29.

---

*) Wollen und Können, in Gott gleich — ganz in populärem Sinne, Jeſ. 46, 10. Pſ. 135, 6.

**) Dieſen Gedanken ſuchte die ſpätere jüdiſche Philoſophie, durch die Anwendung der ariſtoteliſchen, δύναμις und ἐνέργεια umzubilden.

***) Weish. 11, 21. 2 Makk. 8, 18.: ὁ δυνάμενος ὅλον τὸν κόσμον ἐν ἑνὶ νεύματι καταβαλεῖν. —

Die Propheten hatten bei dieſem Attribut beſonderen Anlaß, über die Unmacht, ſowohl der Menſchen, als der heidniſchen Gottheiten, in Beziehung und im Verhältniß zu Jehova, zu ſprechen. So wurde dann die Allmacht Gottes als unbedingt, uneingeſchränkt, beſchrieben *): ohne, daß hiermit Etwas über den Willen und die Würkungen Gottes ſelbſt beſtimmter ausgeſprochen werden ſollte; nur ſo, daß Menſchenmacht und Wollen herabgeſetzt werden ſollte. Vor dieſer Allmacht ſind Menſchen und Völker, Nichts. (Jeſ. 40, 15. 17.) Die Kirche hat dieſe Darſtellungen, die von der göttlichen Freiheit genannt.

Jeſ. 14, 27. 43, 13. (Das הֵשִׁיב iſt hier, nicht, aufheben, was Einer gethan hat: ſondern, es nicht zur Ausführung kommen laſſen.) 45, 9 ff. (Die Stelle, welche der, unten zu beſprechenden, Röm. 9, 20 ff., zum Grunde liegt. **)) Jer. 27, 5. Dan. 4, 32. Beſonders aber das Buch Hiob: 23, 13 f. 42, 2. u. a.

3. Die Allgegenwart des göttlichen Weſens, wurde in den monotheiſtiſchen Religionen des Alterthums, immer mehr pantheiſtiſch gedacht ***). Die Anthropomorphismen des A. T. ſelbſt beweiſen, daß es nicht ſo bei den Iſraeliten geſchehen ſei; während doch die übrigen Prädicate Gottes (als Schöpfers und Herren der Welt), wie der Zuſammenhang dieſer Schilderungen ſelbſt †) beweiſen, daß

*) Dieſe Schilderungen liebt der Orient; die fataliſtiſchen Lehren deſſelben (welche denn auch nie in ſich ſelbſt übereinſtimmend ſind) wie die des Koran, ſind daher mehr nur hyperboliſcher Ausdruck für die göttliche Allmacht. (Unten d. Lehre v. der Prädeſtination.)

**) Der Begriff der Freiheit liegt hier V. 11, nicht im, κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις, ſondern im: ἐκ τοῦ καλοῦντος.

***) Die Allgegenwart Gottes. Goth. 817. behandelt den ganzen Begriff ſo. — Thurn, Anh. zu: Sammlung abweich. Stellen u. ſ. w.: über pantheiſt. und emanatiſt. Vorſtt. N. T. (Vgl. Art. v. d. Werken Gottes.)

†) Denn beſchreiben auch ſolche Stellen die Würkſamkeit Got-

die Idee der Allgegenwart bei ihnen auch in den älteſten Zeiten vorhanden war. Die Schulunterſchiede zwiſchen Raumloſigkeit Gottes an ſich, und Allgegenwart in der Welt, gehen natürlich die bibliſchen Schriftſteller nicht an, wie ſie überhaupt keinen Schulbegriff ausſprechen wollen. Nur wird ſie bei ihnen bald mehr negativ (nicht vom Raume beſchränkt) bald mehr poſitiv (überall hinwürkend) beſchrieben. Hülfsvorſtellung für den Begriff der Allgegenwart, wurde der vom Geiſte Gottes.

So wenig alſo als die Theophanie'n in der älteſten Geſchichte A. T. im Widerſpruche mit dieſen höheren Attributen Gottes ſtehen; ſo wenig können es auch ſolche Darſtellungen, in welchen entweder die Gegenwart Gottes für gewiſſe Menſchen oder Stellen der Erde, verneint zu werden ſcheint, oder eine ausſchließliche Gegenwart für gewiſſe andere behauptet *). Das 1. Gen. 4, 14. (Antlitz Gottes, gleichbedeutend mit dem heimathlichen Lande) 28, 16. (Er iſt hier, bedeutet: er wohnt und erſcheint hier: ſo, daß er auch — V. 20. — mein Begleiter ſein kann.)

Das ausſchließliche Daſein Gottes irgendwo, bedeutet den Iſraeliten, bald das beſonders kräftige Würken, bald den Ort ſeiner Verehrung, oder unmittelbarer Kraftäußerung. Die erſtere Bedeutung geht durch ihre ganze Sprache hindurch: die Formeln für Heimſuchen, Kommen, und ähnliche, gehören eben dahin **). Die zweite Bedeutung

---

tes nicht allgegenwärtig; ſo laſſen ſie ihn doch um Alles auf Erden wiſſen.

*) Alles dieſes wurde in der neueren Zeit oft zu eigentlich genommen (Ruperti, über die Gegenwart, die Wohnungen u. die Verehrungsplätze Gottes, nach der Denkart des höchſten Alterthums. Henk. Mag. VI. 210 ff.). Vgl. dieſelbe Anſicht beim Cyrill v. Alex., Gen. IV. 115. Aubert., einer, ſchon oft gebrauchten, Stelle.

**) In dem Herabſteigen, Gen. 11, 7. 18, 21. kann allerdings der beſondere Sprachgebrauch Statt haben, welcher ſich in dem καταβαίνειν, descendere, der Alten findet: im Ungewitter kommen.

findet nicht ſowohl in der Formel: im Himmel ſein, Statt, welche (oben bei den Namen Gottes) nur die Erhabenheit und Macht umſchreibt. (Daher denn das, oft Wiederholte: Gott im Himmel, ſehe Alles auf Erden: Pſ. 11, 4. 113, 6.) Aber da vornehmlich, wo Gottes Wohnung auf Zion beſchrieben wird (Pſ. 68. ſchildert die Beſitznahme deſſelben), wo die Gegenwart bei der Bundeslade, im Tempel (Pſ. 27, 5. and.), in oder unter den Hymnen der Iſraeliten (Pſ. 22, 4) u. ſ. w. Das Wohnen (שכן) erhielt daher bei den Hebräern jene heilige Bedeutung, welche ſich auch im jüdiſchen Gebrauche des Wortes, Schechina, ausdrückt, welchen wir oft zu erwähnen haben werden, und der, nach älteren, nicht thörichten, Meinungen, auch im σκηνοῦν des N. T. (Joh. 1, 14. Apok. 7, 15. 21, 3) anklingt.

Allgemeine Schilderungen der Allgegenwart: in negativer Bedeutung, 1 K. 8, 27. 2 Chr. 6, 18. In negativer und poſitiver zugleich, Jeſ. 66, 1. vgl. Matth. 23, 22.: allerfüllend, nicht beſchränkt. In poſitiver Jer. 23, 23. Das Bild des Erfüllens (numine complere) ſcheint von jenem Begriffe, oben Hülfsvorſtellung genannt, des Geiſtes Gottes, abgenommen zu ſein. Es wurde in jüdiſchen (Weish. 1, 7) und chriſtlichen (im Worte πλήρωμα) Vorſtellungen ſehr bedeutend *). Pſ. 139, 7. Antlitz und Geiſt ſich entſprechend. Hier aber iſt Geiſt Gottes, Verſtand und Wiſſen deſſelben. Aber Pſ. 46, 7. bedeutet die Stimme Gottes durch die Welt, gerade auch die Alles durchdringende Kraft, wie es der Geiſt Gottes bedeutet. Amos 9, 2 ff., ſteht Macht und Allgegenwart beiſammen **).

---

*) Die Worte, Gott aus der Nähe — Ferne, gehören, ſchon der Conſtruction nach, zuſammen, und machen mit einander die Prädicate aus.

**) Der Name, παντοκράτωρ, hat im Alex. und kirchl. Sprachgebrauche, auch die verbundenen Bedeutungen von Macht und Allgegenwart, zugleich aber auch die von würklicher Vorſehung und Verwaltung Gottes.

Außer Eph. 1, 23., wo nur die heilige Formel wiederholt wird (τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος) findet ſich im N. T. dieſe Eigenſchaft nur nach der Idee der Allwiſſenheit hingewendet. Matth. 6, 4—8. Hebr. 4, 13. (Λόγος θεοῦ läßt ſich hier nach der Bedeutung, Wort, auf keine Weiſe durchführen. Es bedeutet wohl nach dem Alexandriniſchen Gebrauche, Verſtand.) Daß AG. 17, 28., als von der Nähe für die Ueberzeugung (das ζητεῖσθαι θεόν) handelnd, nicht hergehöre; verſteht ſich von ſelbſt*).

30.

Attribute des göttlichen Wiſſens.

Die Geiſtigkeit Gottes wird in der Kirche gewöhnlich auf Wiſſen und Wollen bezogen, nach dem Schulbegriffe von Geiſt. Dieſes iſt nicht der, welcher in der bibliſchen Sprache herrſcht.

Das A. T. hat ihn überhaupt nicht**): weder die Stellen vom Geiſte Gottes (wie Pſ. 139, 7) noch die vom Vater der Geiſter, 4 Moſ. 16, 22. 27, 16. (Geiſter von allem Fleiſch; nicht: und alles Fleiſches, mit Alex.) können hierher bezogen werden. Dieſes bedeutet den Herrn über Leben und Tod. Anders Hebr. 12, 9. Eher könnte Jeſ. 31, 3. (Jer. 17, 5. Zach. 4, 6. Pſ. 56, 5) hierher gehören; wo der Gegenſatz im Sinne auf Gott geht; allein es findet ſich hier die weitere Bedeutung des Begriffes von Geiſt und Fleiſch. Ob-

*) Die Philonianiſche und Rabbiniſche Formel: Gott, der Ort für Alles, hat, wie die kirchliche, τόπος πάντων — die Vermiſchung des altphiloſophiſchen Sprachgebrauches (τόπος· τὸ περιέχον), und des nicht hergehörigen, aus dem A. T. (Gen. 28, 11. 2 Moſ. 20, 21. 33, 21. — 2 Moſ. 21, 13.) zum Grunde. (Orell. z. Arnob. I. 312.

**) Die philoſophirenden Juden geben ihn in der Formel, ens simplex, פשיטות, wieder — Maim. More I, 50.

gleich bei Morus: de Deo spiritu, Diss. I. 328 ff., früher bei Bengel, Gnom. z. Jo. 4. dieſer weitere Begriff: mächtig, kräftig, für den einzigen, bibliſchen gehalten wird.) Wo aber Unſichtbarkeit und negative Allgegenwart dargeſtellt wird; findet ſich der Sinn von Jo. 4, 21., der einzigen, das Attribut ausſprechenden Stelle, angedeutet*). Röm. 1, 19 f. 1 Tim. 1, 17., ſind in ihrem Zuſammenhange, Parallelſtellen zur Johanneiſchen: und das Ganze jener Rede Jeſu iſt ſeinem Sinne nach der erweiterte Gedanke von 1 Kön. 8, 27. 2 Chr. 6, 18. „Das Unſichtbare braucht nicht nur nicht verehrt, angebetet zu werden, an irdiſchen Stellen, ſondern es ſoll es auch nur auf geiſtige Weiſe.“ **)

Allein das göttliche Wiſſen, deſſen Begriff mit dem des Schöpfers und Herren der Welt ſchon gegeben war — alſo auch kein blos pantheiſtiſches ***) — findet ſich in den heiligen Schriften theils in allgemeinen Formeln, theils weiter ausgeführt, vor: im N. T. auch vornehmlich in jener geiſtig-moraliſchen Entwickelung. Ohne tiefere Theorie, ſtellt das A. T. dieſes Wiſſen, auch das um die menſchlichen Gedanken, und das Vorauswiſſen von dieſen, häufig mit dem Schaffen zuſammen, als wenn es hierin begründet würde. Jeſ. 43, 9—12. Amos 4, 13. Pſ. 33, 15. 139, 13 f. (In der 1. Stelle: ſchafft die Welt, und ſagt in ihr voraus; in der 2.: ſchafft das Gemüth, und kennt

---

*) Vgl. Lampe, Comm. I. 759. (Luk. 24, 39. das Wort, πνεῦμα, ſo, in anderer Beziehung.)

**) Und darf es nicht, wenn das Gegentheil mit dem Vorurtheile geſchehen würde, daß dieſes allein die rechte Art wäre. Καὶ ἀληθεία nicht blos: welches der rechte Gottesdienſt iſt. Sondern, aufrichtig: wovon das Gegentheil wenigſtens immer gedenkbar iſt bei dem äußerlich vollſtändigen Cultus.

***) Ein ſolches bedeutet entweder nur die allgemeine Sympathie der Dinge, oder das Wiſſen der Vernunftweſen, als des entfalteten Weltgeiſtes.

es. *)) Auch Hiob 11, 7—12. Bei dem Vorauswiſſen von den Ereigniſſen der Welt, wird das Wiſſen um die menſchlichen Beſchlüſſe als ſehr bedeutend dargeſtellt, Jeſ. 41, 21 ff. 43, 9 ff. Dieſes für ſich beſchrieben Pſ. 139, 1—18. (2. Von fern, nicht, vom Himmel herab **); ſondern: ehe ſie ſich ausbilden.) Hiob 26, 6. aber ſcheint das Offene der Tiefe und des Schattenreiches, nicht die Allwiſſenheit zu bezeichnen; ſondern die Schöpfermacht, welche die Waſſer von der Tiefe hinweggenommen habe.

So auch das Wiſſen um das Tiefere und Eigentliche des menſchlichen Gemüths, in dem der Menſch den Menſchen täuſche, und gern auch den Weltenrichter täuſchen möchte. Jer. 11, 18 ff. 17, 9 f. (das Herz iſt ſo trügeriſch, als krank, אָנֻשׁ — עָקֹב) Hiob 34, 21. Pſ. 10, 13 f. 17. 11, 5. unzählig oft ſonſt ***). Unmittelbar auf das Leben angewendet, Sprüchw. 5, 21. 15, 311. 16, 2. (Sir. 23, 18 ff.) u. ſ. w. Dann allgemeine Bewunderung des göttlichen Wiſſens, Jeſ. 40, 18. Pſ. 147, 5.

Sittliche Anwendung des Begriffes, im N. T.: zu tröſten, Matth. 10, 30. auch für das Unvollkommene im eigenen Leben, 1 Jo. 3, 19 f. (vgl. Hiob 10, 4—6). So wie zu ermuntern, Hebr. 4, 12 f. u. ſ. w. Nur das beides iſt noch zu erwähnen: daß ein Wiſſen Gottes von und um

---

*) In dem allgemeinen Begriffe der Iſraeliten beſtand dieſes gewiß mit der menſchlichen Freiheit und dem Urſprunge des Böſen in der Willkühr des Menſchen. Allein theils bemühten ſich jene nicht um die Vereinigung der Gedanken, ſondern ſie führten nur die einzelnen vorliegenden aus: theils lag ihnen nur daran, die Erhabenheit und Macht Gottes zu ſteigern. — Vgl. unten bei den Weiſſagungen.

**) Vgl. Hufnagel a. a. O. I. 247. (Zachariä: die Gedanken, ehe ſie zur That werden.)

***) Die berühmte, ſtehende, Formel in dieſer Art Stellen im A. T.: Herzen und Nieren — ſcheint nicht ſowohl Sinn und Verlangen, als vielmehr Inneres und Innerſtes bedeuten zu ſollen. So in der Gradation, Weish. 1, 6.: νεφροί, καρδία, γλῶσσα.

ſich ſelbſt (scientia necessaria) außer dem moraliſchen Lehrſtoffe der h. Schriftſteller, obgleich dem Sinne nach in ihren Lehren *), lag (1 Kor. 2, 10. wird indeſſen dem Geiſte Gottes jenes Wiſſen beigelegt): und, wo die Schrift ein Wiſſen Gottes darſtellt um das, was unter gewiſſen Umſtänden erfolgt ſein würde; dieſes nur als populäre Darſtellung aufzufaſſen ſei, auf welche keine Theorie hätte aufgebauet werden ſollen.

2. Aber auch in der Schriftſprache (wie in der der geſammten alten Welt) werden die Namen und Eigenſchaften der Weisheit und des Wiſſens Gottes, bisweilen miteinander vertauſcht. So bei der Weltſchöpfung Beides erwähnt, wie Jeſ. 40, 28. Hiob 11, 7—9. Wiederum iſt hier 12, 13—16. Weisheit ſoviel als Wiſſen. Dem eigentlichen Begriffe nach bezieht ſich die Weisheit auf das eigene Würken Gottes; und in der That iſt ſich jener ſo im A. und N. T., als in dem Alterthum überhaupt, ziemlich gleich geblieben: nur, daß er bald einfacher, bald vollſtändiger gefaßt wurde. Er wurde ſchon oben oft erwähnt.

Der einfachere Begriff iſt, Angemeſſenheit des Einzelnen unter einander und zu ſeinem Zwecke. So wurde die Weisheit, zur Eigenſchaft, und dann zum Organ, des Weltſchöpfers: Ueberlegung und Gedanken wurden natürlich als begleitend und vorangehend gedacht. Jer. 10, 12. 51, 15. Weisheit neben der Macht. — Pſ. 33, 11. 40, 5. 104, 24. Hiob 12, 13. 28, 23 ff. 38. Vor allem die oft ſchon erwähnte Ausführung, Sprüchw. 8, 22 ff. (Vgl. 3, 19 f. Sir. 1, 1 ff. 24, 5 f. 42, 21 ff. 43. Weish. 7, 22 ff.) Die erſten Worte ſind ohne Zweifel dichteriſch ſo geſagt: als die erſte Würkung ſeiner Kraft (ראשית דרכו, vgl. Hiob

*) Alſo nicht das Philoſophem des Maimonides, fund. leg. 2: es ſeien Weſen und Selbſtbewußtſein in Gott Eines; weil ſonſt eine Trennung in ihm ſein würde. — Dieſes ſtammt vielmehr aus dem Neuplatonismus.

40, 19) habe Gott die Weisheit ſelbſt in ſich erſchaffen (קנה 5 Moſ. 32, 6. und קנין Pſ. 104, 24. 105, 21.) um durch ſie dann das Weltall zu bilden *).

Dan. 2, 20—22. wird, ganz dem Sinne dieſes Buches gemäß, die Weisheit Gottes (das Licht bei Gott) in den Ereigniſſen der Menſchengeſchichte nachgewieſen. (Aehnliches, Hiob 12, 18., mehr von der Herrſchermacht Gottes.) Aber höchſt bedeutend erſcheint der Begriff im N. T., vornehmlich in den Pauliniſchen Schriften. Er bedeutet nämlich die Zuſammenſtimmung der geſammten Menſchengeſchichte zu dem höchſten Endzwecke, dem eigentlichen Weltplane der Gottheit, dem μυστήριον (der Sache der Erlöſung). Dieſe Gedanken finden wir ausgeführt: Röm. 11, 33 f. 16, 27. Eph. 3, 10. Kol. 2, 3. (ἐν ᾧ auf μυστήριον, nicht auf Chriſtum zu beziehen.) 1 Tim. 1, 17. (μόνος σοφός oder σοφός. Wie Jud. 25). Vgl. 1 Petr. 1, 12. Und in dieſem Sinne wird auch die göttliche Weisheit, als erhaben über die der Welt und Menſchen dargeſtellt. 1 Kor. 1, 21. und anderwärts.

31.

Attribute des göttlichen Wollens.

Das Wollen Gottes bedeutet in der Schriftſprache das Beſchließen und das Beſchloſſene, oder Freiheit oder Wohlwollen: ſo in der des N. T. beſonders εὐδοκία. Nirgends wird der göttliche Wille, wie im Judenthume und in der Kirche, als Subſtrat von Eigenſchaften behandelt: was denn auch nur ein Schulbegriff iſt.

---

*) נסכתי gewiß nicht emanatiſtiſch (Paulus Comm. IV. 20) ſondern, als Herrſcherin, Mitherrſcherin, aufgeſtellt (Umbreit z. d. St.) oder auch, nach der alten Erklärung, blos: beſtimmt, verordnet. Dagegen hat Umbreit im מאז 22. eine, dem Vf. fremde, Metaphyſik gefunden: ehe es noch: damals, hieß.

Dieſe Eigenſchaften ſtehen, ihrem Begriffe nach, in vorherrſchender, ja alleiniger, Beziehung auf das Leben der Menſchen. Es ſind: Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte, Beſtändigkeit: bald mehr, bald weniger, von einander getrennt; bei den Iſraeliten nach Wort und Begriff gerade am wenigſten. Wie es denn in dem צדיק ſelbſt liegt (welchem das δίκαιος in allen Bedeutungen entſpricht *)) ſo iſt es in der Würklichkeit. Es kommen alle dieſe Eigenſchaften auf die Selbſtübereinſtimmung, Beſtändigkeit, Gottes hinaus. (*Storr.* de vario ſensu vv. δίκαιος et cognatarum in N. T. Opuscc. I.) **)

Gerechtigkeit hat in der Schriftſprache eine beſchränktere Bedeutung, darin, daß ſie vorzugsweis auf Lohn und Strafe, und hierbei wieder vornehmlich auf das Aeußerliche des Lebens bezogen ***); dann aber auch ausſchließlich im Leben der Einzelnen nachgewieſen wird. In weiter Bedeutung ſteht die δίκη der Alten. Die Ehre Gottes iſt in den Reden der Iſraeliten, immer der Endzweck dieſer Handlungen der göttlichen Gerechtigkeit †). Jene Schilderungen ſind nun ſo unzählige als mannichfach, in den bibliſchen Schriften: und das Prophetenthum lag, ſeinen Gegenſtänden nach, ganz in dieſer Idee der göttlichen Gerechtigkeit: weswegen denn auch jene Schilderungen ſich meiſtens auf die Strafgerechtigkeit beziehen. Dieſe iſt der

*) Alſo dieſes nicht nach dem claſſiſchen Gebrauche zu deuten, wie bei Uſteri a. O. 67.

**) Güte und Milde ſcheinen dieſe Worte für ſich nie zu bedeuten: nur, ſofern ſie Seelengüte, Vollkommenheit überhaupt anzeigen, kann der Sinn bisweilen auf jene Eigenſchaften gehen. (Auch Pſ. 103, 6. 145, 17. Röm. 3, 25 f.)

***) Hieraus ſtammte dann in der jüdiſchen Geſinnung auch das, daß alle Geſchicke, als Lohn oder Strafe genommen wurden. In der alten Denkart war dieſes durch den Begriff der Prüfung und Läuterung abgehalten worden.

†) Dieſes denn auch die Eiferſucht (2 Moſ. 20, 5. 34, 14. Jeſ. 9, 6 u. a.)

Haß des Böſen (5 Moſ. 28, 63. Pſ. 5, 5. 11, 5) der Zorn Gottes (חרון und ὀργή bedeuten an ſich blos die Aeußerungen einer Erzürnung oder Abneigung): darum ſteht auch die Güte gewöhnlich neben der Gerechtigkeit aufgeführt (Pſ. 36, 6 f. *) and.) und nicht als Beſchränkung von dieſer**).

Das Allgemeine, 5 Moſ. 32, 4. Pſ. 7, 11. 37, 37 f. 73. 145, 17. Hiob 34, 10—12. 19. Amos 3, 2. ***) und ſo denn (ohne den Begriff ſelbſt beſtimmter darzulegen) auch im N. T., wie Röm. 2, 11.

Zweideutige Stellen laſſen ſich auch hier wieder durch andere genauer beſtimmen, oder finden im Sprachgebrauche ſelbſt ihre Erklärung. 2 Moſ. 33, 19. (Röm. 9, 15), kein unbedingtes, grundloſes Begünſtigen (Paulus wendet die Stelle auch nicht ſo an) ſondern: der Begünſtigte erhalte immer auch Beweiſe der Gunſt †). Von ſolcher Art iſt auch das Beſtrafen der Sünden an Kindern und Enkeln, 2 Moſ. 34, 7. 4, 14, 18. (Wogegen Ezech. 18.: ſo wie auch dort 14, 13 ff. — Gen. 18, 23 ff. — davon geſprochen wird, daß die Guten niemals mit den Böſen geſtraft

---

*) Der letzte Satz V. 7: Menſchen und Thiere beſchützeſt du — bezieht ſich auf die Güte, von welcher vorher die Rede war. Sonſt würde ſich hier ein weiterer Begriff der Gerechtigkeit Gottes finden.

**) Dieſes iſt auch der einfache Grund, aus welchem 2 Moſ. 34, 6 f. 4 M. 14, 17 f., Erbarmen und Strafgerechtigkeit nebeneinander ſtehen. „Eben ſo mild und wohlthuend, als verderbend für die Widerſpenſtigen.“ Die jüd. Formeln (Avoda Sar. 1) Gott ſteige bisweilen auf vom Stuhle des Gerichtes, und ſitze nieder auf dem der Gnade — wendet Hottinger, de attr. D. 327. auf den θρόνος χάριτος, Hebr. 4, 16. an.

***) Die Schilderung dort 3 ff., enthält eine Gradation von vielem Sinne. Nichts geſchehe ohne Urſache — die Drohung habe ihren Grund — das Unglück habe den ſeinen. Von 6. an werden dann mancherlei Ankündigungen des großen Unglückes neben einander geſtellt.

†) So auch, lieben und haſſen, Mal. 1, 2 f.

würden.) Es könnte als ein unbedingter Ausdruck für die Strafgerechtigkeit aufgefaßt werden: weniger wahrſcheinlich iſt es, daß an fortgepflanzte, natürliche Uebel zu denken ſei. Die Stelle ſelbſt aber (beigeſetzt: wenn ſie mich haſſen) zeigt vielmehr, daß der Sinn ſei: das Böſe vertilgend durch ganze Geſchlechter hindurch. Dieſes iſt eine, auch ſonſt, gangbare, Beſchreibung der göttlichen Gerechtigkeit *).

Pſ. 18, 26 f. (gut mit den Guten, bös mit den Bö=ſen) drückt natürlich die Uebereinſtimmung des menſchlichen Handelns und der göttlichen Gerichte aus. — Hiob 35, 5—8. iſt es zweideutig, ob in dichteriſcher Unbeſtimmtheit und Uebertreibung der Sinn ausgeſprochen werden ſolle: der Böſe ſchade ſich ſelbſt allein — oder: der Gute habe kein Verdienſt bei Gott. Eigentlich iſt die Stelle in keinem Falle zu nehmen.

Am reinſten iſt die Idee der göttlichen Gerechtigkeit gerade in der älteſten Gnome A. T., Gen. 4, 7. ausgeſprochen worden **). Die Anthropomorphismen bei dieſem Gegenſtande hebt Hoſ. 11, 9. auf (mögen wir hier nun die Leidenſchaft, welche ſich nicht in Gott finde, in dem בוא, oder im עיר, finden).

2. Heiligkeit, als Attribut Gottes, gehört auch zu den charakteriſtiſchen Begriffen der alten Religionen; wie der Vatername. Im moraliſchen Sinne (d. i. ſowohl, als Lauterkeit und Erhabenheit des Wollens, als, wie das Wohlgefallen an dem Guten und Reinen allein) finden ſich gerade die Namen des Heiligen nirgends im Heidenthume von Gott gebraucht: aber auch nicht im A. T. ***).

---

*) *Ἄγος* heißt dieſes Böſe bei den Griechen. Plutarch über die ſpäte Strafe der Gottheit; und Wyttenbach zu ihm (vgl. Animadverss. ad Plut. Opp. Moralia. Leipz. 821. II. 473 ff.) Auch Luzac: exercitt. in loca vett. de vindicta divina. L. B. 793.

**) M. Lehrb. d. Sittenl. 70. Fleck in Winer's exeg. Studien I. 175 ff.

***) *Suringar*, de diversis vv. קדוש, ἅγιος et affinium in

Das קָדוֹשׁ erſcheint, auf Gott bezogen, vielmehr in drei Bedeutungen: abgeſondert überhaupt, erhaben in Kraft und Würkſamkeit, verehrungswürdig. Das 1., 3 Moſ. 11, 44 f. 19, 2. 20, 7. (Der Sinn: ſie ſollen ſich trennen von der Sitte des Heidenthums *); ſo wie er nichts gemein habe mit den Gottheiten von dieſem, über dieſelben erhaben ſei.) Das 2., 2 Moſ. 15, 11. Ezech. 38, 23. Hoſ. 11, 9. u. a. ſchon oben erwähnt. Das 3., Joſ. 24, 19. Jeſ. 6, 3. (Sir. 43, 10. 47, 8. and. Apok. 3, 4. Matth. 6, 9. Luk. 1, 49.) Auch da, wo der Heilige von Iſrael erwähnt wird. Jeſ. 12, 6. 29, 19. 37, 23. 40, 25. 43, 3. 15. Ezech. (38, 23.) 39, 7. So hat das קֹדֶשׁ (Pſ. 68, 18. **) 115, 21. u. a.), ein, in den jüd. Lehren ſehr wichtig gewordenes, Wort, ſeine Bedeutungen hiernach. Auch Hiob 6, 10. iſt der Heilige wohl nur, der Allgebietende.

Im N. T. herrſcht für das ἅγιον (ſo von Gott, als von Menſchen gebraucht) die Bedeutung vor, in welcher es dem κόσμος entgegenſteht: alſo, erhaben über die Welt ***).

S. S. significatibus. Franeker 794. Gegen Zachariä (auch Vorr. 2. Th. bibl. Th.), Storr, z. Br. a. d. Hebr. 291. and.

*) Noch in engeren Bedeutungen ſteht der Name der Heiligung, 2 Moſ. 19, 10. 5 Moſ. 23, 14. 1 Sam. 16, 5. — Das, heilig ſein, bedeutet in obigen Stellen, etwas Mehr, als, von Gott auserleſen ſein (3 Moſ. 20, 24. 5, 7, 6. 14, 2) und, von Gott gebraucht, Mehr als, allein ſein Gott ſein (3 Moſ. 18, 30. Joſ. 24, 19).

**) Zu überſetzen: Sinai iſt in der Herrlichkeit Gottes, erglänzt.

***) In dem Worte, κόσμος, ſcheint kein beſonderer Sprachgebrauch bei den einzelnen Schriftſtellern N. T. Statt zu haben. Nur der Zuſammenhang beſtimmt es, ob das Wort, das, von Gott Verſchiedene (die Sinnenwelt) oder das, Gott Entgegengeſetzte, bedeuten ſolle. Aber es ſtand auch dem Heiligen, wie die Mehrzahl den Auserwählten, entgegen. (Dann gleichbedeutend mit ἔθνη und dem ἔθνος τῆς γῆς, עם הארץ, der Juden.) Das Böſe konnte es in allen dieſen Bedeutungen bedeuten. — Ueber

Es iſt daher auch immer von weiterem, als nur dem moraliſchen, Sinne, und von mehr negativer Bedeutung. Nur 1 Petr. 1, 15 f. hat, bei einer Anwendung der Rede aus 3 Moſ. 19, 20., dieſe moraliſche Bedeutung gebraucht. Dagegen ſteht es Joh. 17, 11. ſehr angemeſſen, neben der Bitte Jeſu, die Seinen aus der Welt zu retten *).

Aber viele andere Prädicate drücken in beiden, A. und N. T., jene moraliſchen Attribute aus: nur dort mehr in Beziehung auf das, was Gott an den Menſchen liebe und wolle. Vgl. Pſ. 11, 7. hier als inneres Attribut, dem ſich die Menſchen annähern ſollen. Matth. 19, 17. und parall. Eph. 4, 24. 1 Jo. 3, 3. 7. (ἁγνός — δίκαιος.) Hier auch 1, 5 ff. das Bild vom Lichte in Gott, dafür ausgeführt.

3. Die Güte Gottes iſt ein durchaus populärer Begriff: welcher auch in den Schriften A. und N. T. nur, als die Freude am Wohlthun, und zwar in Bezug auf alle ſeine Geſchöpfe, dargeſtellt wird **). Wiewohl ſie nun häufig der andere Theil von der göttlichen Gerechtigkeit iſt; ſo wird doch überall, auch im A. T., das ſtets Unverdiente bei den Menſchen angedeutet: und nach der Stellung, welche das Evangelium in ſeiner Zeit einnahm, der Sünde und dem Verderben entgegenzuſtehen, mußte dieſer Begriff im N. T. vorherrſchen (daher die Liebe hier vorzugsweis, als Gnade erſcheint). Dieſes Unverdiente, auch als vergebende, überſehende, Liebe dargeſtellt; giebt aber auch den

---

das Wort vgl. H. Planck, de fundamento theologiae recentioris. I. 1812. (Gegen Daub.)

*) Als Prädicat der Chriſten, iſt das ἅγιοι alſo auch dem κόσμος, nicht den ἁμαρτωλοῖς (Hufnagel) entgegengeſetzt.

**) So auch bei Griechen und Römern. Die Platoniker leiteten nur dieſe göttliche Güte weiter aus der Natur Gottes ab (von dem μεταδοτικόν). Es war nur eine beſondere Anwendung des Prädicats, in welcher die Todesgötter in den Myſterien, ἀγαθοὶ θεοί genannt wurden. (Creuzer's Mythol. II. 413. N. A.)

meiſten Stoff und Anlaß zu menſchlichen Schilderungen jener Güte. Sie finden ſich hier auch am meiſten: daher auch ſolche Stellen keiner Theorie zum Grunde zu legen ſind.

Allgemeine Darſtellungen *): Pſ. 36, 6. 57, 10. 103, 11. (Im Himmel — bis zum Himmel — über ihm.) In der Weltſchöpfung und Verwaltung, und in den Volksgeſchicken beſchrieben. Pſ. 33, 5. 11. 136, 4 ff. 147, 8 f. (Matth. 5, 45. AG. 14, 17.)

Aber jenes Unverdiente der göttlichen Güte, in einer Reihe bekannter Attribute ausgeführt: 2 Moſ. 34, 5—7. 4 Moſ. 14, 17 f. — 1 K. 19, 10 ff. (Henk. Muſ. III. 316 ff. — wohl das Bruchſtück einer poetiſchen Darſtellung) Pſ. 103, 8. (נטר gedenken. Jer. 3, 5. 12.) Röm. 3, 26. 11, 22. Eph. 1, 6. Doch es iſt, wie ſchon bemerkt, dieſe Erbarmung und Gnade bei den Apoſteln das Princip aller göttlichen Segnungen. Dahin auch die φιλανθρωπία Tit. 3, 4 **). Die Ausführungen hiervon im N. T., hängen mit den chriſtlichen Lehrdarſtellungen ſelbſt genau zuſammen; wie dieſe weiterhin zu entwickeln ſein werden.

4. Die **Beſtändigkeit** liegt ihrem Begriffe nach, ſchon in den vorigen Attributen inne, und auch die Namen von ihnen insgeſammt, werden mit einander vertauſcht. Wo ſie **beſonders** und **ausdrücklich** beſchrieben wird,

---

*) **Liebe** wird im A. T. immer nur von der Begünſtigung der Menſchen und natürlich ſo der Iſraeliten insbeſondere (5 Moſ. 7, 8. 1 K. 10, 9) **Güte** von dem Wohlwollen überhaupt, geſagt. Dagegen die Johanneiſche Sprache (1, 4, 8) auch die **Liebe** in dieſem Sinne gebraucht, wiewohl im N. T., und bei Allen, gewöhnlicher die Liebe, als Grund (Joh. 3, 16. Röm. 5, 8) oder Folge (2 K. 13, 13) der Erlöſung beſchrieben wird. Im moraliſchen Sinne wird **Güte** Gottes nur Matth. 19, 17. (Mark. 10, 18. Luk. 18, 19) geſagt.

**) In myſtiſchem Sinne wahrſcheinlich Weish. 1, 6. 7, 23. bedeutet dieſes Wort, daß ſich Gott gern mit den Menſchen vereine.

erſcheint ſie immer als Wahrhaftigkeit; ganz dem Urſprunge und Sinne der heiligen Schriften gemäß. Denn die göttliche Wahrhaftigkeit iſt die Beſtändigkeit deſſen, welcher ſich Menſchen geoffenbart hat, ſei es in Wort oder in That; und zwar ſowohl in der Beziehung, daß er ſich ausſpreche, wie er es meine, als in der, daß er es treu halte und ausführe, wie er es geſprochen habe.

Das 1., 5 Moſ. 32, 4. 2 Chr. 15, 3. (Aber das אֵל אֱמֶת drückt bekanntlich, nicht nur die Wahrhaftigkeit, und nach beiden Bedeutungen, ſondern auch das wahre Sein, die Würklichkeit Gottes, aus (Jer. 10, 10) *)).

Das 2. findet ſich noch häufiger. Jeſ. 40, 8. (65, 16.) Pſ. 31, 6. Mal. 3, 6. (2 Tim. 2, 13.) In Beziehung auf die Iſraeliten, iſt die Wahrhaftigkeit, gewöhnlicher Beiſatz von Huld (חֶסֶד). So denn auch, Röm. 3, 4. 2 K. 1, 18. Tit. 1, 2. Apok. 15, 3. ἀληθὴς, ἀψευδὴς, πιστός **). — Von Beſchlüſſen und Ausſprüchen: es gereue Gott ihrer nicht. 4 Moſ. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. (Röm. 11, 29. ἀμεταμέλητα.). Dagegen nun der Anthropomorphismus in den Darſtellungen: es gereue Gott. Bald als allgemeines Prädicat: er höre gern auf wehezuthun, Jer. 18, 8. Joel 2, 12 f.; bald als Schilderung eines veränderten Beſchluſſes, Gen. 6, 7.

Dieſes ſind die bibliſchen Attribute der Gottheit, nach ihren urſprünglichen Darſtellungen. Für den Inbegriff derſelben giebt es hier keine Bezeichnung; auch ſo alſo keine Trennung vom göttlichen Daſein und dem Weſen, der Subſtanz Gottes. Die Herrlichkeit Gottes bedeutet, wie oben

---

*) In der kabbaliſtiſchen Theologie entſpricht das letzte, der alphabetariſchen Stellung der Buchſtaben gemäß, dem, ἀρχή, μέσον, τέλος.

**) Bei den Griechen ſind die Orakelgottheiten ἀληθεῖς. (S. Ausll. z. Tryphiodor. S. 469. Wern. Ausg.)

ſchon geſagt, meiſtens die erſcheinende Gottheit ſelbſt *): doch iſt es auch dasjenige Wort, welches ſich bisweilen (2 Moſ. 33, 18. Pſ. 19, 1. 96, 3. 113, 4. 115, 5. **)) am erſten mit dem Schulworte: Unendlichkeit, ausdrücken laſſen kann. Seligkeit, nur 1 Tim. 1, 11. 6, 15.: hier wohl in der gangbarſten Bedeutung: Unabhängigkeit, Selbſtändigkeit ***). Vollkommenheit iſt im Sprachgebrauche der Schrift, niemals die der Schulen. Hiob 11, 7. (תכלית nicht Prädicat Gottes; ſondern עד־ת״ völlig, vgl. Pſ. 139, 22). Das תמים 5 Moſ. 32, 4. und τέλειος Matth. 5, 48. ſteht in verſchiedenem, aber ganz populärem Sinne. Auch die Alexandriner wollten Pſ. 145, 3. in dem (kirchlich viel gebrauchten) οὐκ ἔστι πέρας — nicht die Unendlichkeit ausdrücken †).

---

*) Maim. More I. 64. Andere jüdiſche Meinungen über die Herrlichkeit 2 Moſ. 33., ſ. Hottinger a. a. O. 333 f.

**) Beim Johannes ſo die δόξα in Jeſu, 1, 14. 2, 11. Und ſo wahrſcheinlich die μεγαλοπρεπὴς δόξα 2 Petr. 1, 17. für Gott ſelbſt.

***) Menſchlich ausgeführt Pſ. 50, 8—14. Απροςδεής 2 Makk. 14, 35. 3, 2, 9. vgl. AG. 17, 25. — Ανενδεὴς ϑεός bei den Griechen gewöhnlich in denſelben Beziehungen; Valcken. diatr. Eur. 41. — Das εὔδαιμον und μακάριον auch von Unabhängigkeit (αὐτάρκεια) vornehmlich bei Philo häufig: Wetſt. zu 1 Tim. 1, 11. und Joſephus, Arch. 10, 11, 7. Ap. 2, 22. — Die Philoſophen, Anaxagoras und Ariſtoteles beſonders, (vgl. Schneider zu Ar. Pol. 3, 6) bezogen daher das Selige der Gottheit auf ihre, nur innerliche, Thätigkeit, die ϑεωρία.

†) Πέρας bedeutet hier τὸ περαίνειν. Theodoret z. d. St.: ἄπειρον, μὴ ἐφικτόν. Der Ausdruck κάλλος von der göttlichen Erhabenheit, bei Joſeph. Ap. 2, 16. iſt eine unglückliche Nachahmung des altgriech. Sprachgebrauches. In den Apokryphen und bei den Alexandrinern findet ſich nirgends jenes Wort und καλλονή für Vollkommenheit überhaupt (Bretschn. th. Ios. 19): immer bedeuten ſie: Schönheit (Weish. 8, 2. 13, 3) oder Reiz (Sir. 6, 15).

32.

Die Offenbarungen dieſes Gottes, im A. T. vornehmlich auf die Angelegenheiten des Iſr. Volkes bezogen, wurden dort in Erſcheinungen und fortgehenden Eingebungen; im N. T. werden ſie in der Perſon und Geſchichte Chriſti, und einer allgemeinen Geiſtesbelehrung nachgewieſen: hier aber die Offenbarung nur auf den göttlichen Plan im Evangelium bezogen.

Es iſt hier nicht mehr von Offenbarung des Daſeins überhaupt, ſondern der von Wollen und Werken Gottes, die Rede. Der bibliſche Sprachgebrauch verſteht dieſes auch gewöhnlich unter Offenbarung; da überdieß in ihm das göttliche Sein und Weſen immer nur in Beziehung auf Wollen und Werke dargeſtellt wird. Die unpaſſende Erweiterung des Off. Begriffes, beſonders die durch Vergleichung des fremden, vornehmlich des claſſiſchen, Sprachgebrauches; hat nicht nur die bibliſche Unterſuchung, ſondern auch die kirchlich-theologiſche, über Offenbarung, wie über Inſpiration, erſchwert *).

Was die Offenbarungsbegriffe in der übrigen alten Welt, vornehmlich der claſſiſchen, anlangt; ſo iſt zum Unterſchiede derſelben von dem bibliſchen zu bemerken, daß: 1) dieſer immer, zuletzt und eigentlich von der Idee des

*) Die Schriften (hiſtoriſcher oder reinbibliſcher Art) über Inſpiration, gehen gewöhnlich auch Lehre von Offenbarung an. *Sonntag.* doctrina inspirationis, eiusque ratio, hist. et usus popularis. Heidelb. 810. *Knapp.* in 1 P. 1, 19. Scrr. v. a. 1. Ueber chr. und heidn. Off. Begriff: Titmann, ü. Supernat. u. ſ. w. 329 ff. Ueber den bibliſchen Offenbarungsbegriff vgl. Schott's Briefe ü. Rel. u. chr. Off.glauben. 101 ff. *C. F Fritzsche* de revelat. notione biblica. L. 828. Die neueren Dogmatiker überhaupt haben den Gegenſtand auch bibliſch genauer unterſucht.

Iſrael. Schutzgottes, und ſeiner Verbindung mit dem Volke, ausging: deſſen, der doch aber auch Gottheit der Welt wäre, 2) die Vorſtellungen bei Griechen und Römern immer mit dem Begriffe von Gottheit in der Welt (pantheiſtiſchem oder polytheiſtiſchem) zuſammenhingen; oder 3) eine myſtiſche Vorſtellung von Vereinigung mit Gott ausſprachen (bei Sokrates vornehmlich); oft aber auch 4) einen weiteren Gebrauch von, Gott und, göttlich, befolgten, welcher den Iſraeliten von Altersher fern lag: den für, erhaben, vortrefflich *). — Uebrigens liegt den bibliſchen Offenb.-begriffen (aber in der That auch denen des Alterthums überhaupt), nicht ſowohl die einfachere oder rohere Denkart zum Grunde, allenthalben gern die Mittelurſachen zu übergehen; ſondern Bedürfniß und Gewohnheit, Gott als das handelnde Princip bei den ausgezeichneteren Erſcheinungen der Volks- und Menſchengeſchichte, vornehmlich aber in der der Religion, anzunehmen. Der Grund lag alſo mehr im Gemüthe, als in der Erkenntniß. Die eigentlichſte Offenbarung blieb bei den Iſraeliten und im Urchriſtenthum, das Moſaiſche Geſetz (daher תורה ſchlechthin für Offenbarung **)). Allein die fortwährende, unmittelbare, Leitung des Volkes Gottes, erforderte auch fortgehende Gottesbelehrungen. Dieſe wurden von jener, und unter einander, bei Juden und Chriſten, dem Grade des göttlichen Einfluſſes nach, unterſchieden.

1. Bei den Iſraeliten hatte alle Offenbarung ihren Zweck und Gegenſtand in den Angelegenheiten des Volkes:

---

*) Bloßer Superlativ oder bloße Intenſion liegt niemals in den Formeln, mit dem Gottesnamen zuſammengeſetzt: ſondern immer eine gewiſſe Beziehung auf Gott (Vgl. beſonders Pſalm 68, 16. 17. 104, 16.) Von jenen ſind die zu unterſcheiden: vor Gott (iudice Deo), welche allerdings nur die Bedeutung verſtärken. (Geſen. Lehrgeb. 694. Winer Gramm. 99.)

**) Doch auch von den prophet. Offenbarungen Jeſ. 8, 16 ff. (Vgl. daſ. Geſen.)

für welche auch die Kenntniß des Göttlichen und des Guten und Rechten beſtimmt ſein ſollte; das Volk nämlich in ſeiner glücklichen Verfaſſung zu begründen. Ueberhaupt war (wie im allgemeinen Theile ausgeführt wurde) der Moſaismus nicht für das Wiſſen beſtimmt, ſondern für das Leben, und zwar das des Iſr. Volkes.

Nur in den Büchern, Hiob, und, Sprüchwörter, könnte den Offenbarungen (und nicht gerade denen des Geſetzes allein *)) ein Zweck des Wiſſens für ſich beigelegt zu werden ſcheinen. Doch wird auch hier, 29, 18. ausdrücklich die praktiſche Bedeutung dabei feſtgehalten. „Ohne die Offenbarungen (חזון) müſſen die Menſchen ſittenlos werden **).“ Auch die Offenbarungen im Buche Hiob haben zuletzt moraliſche Beziehung.

Es giebt indeſſen auch im A. T. uneigentliche Offenbarungsbegriffe, und einen beſonders, welcher dem der mittelbaren in unſeren Schulen entſpricht. Ueberhaupt wurde das, was im Sinne des Moſaismus und zum Vortheile der Sache und Anſtalt geſchahe, als göttlich befohlen und gegeben angeſehen. Nicht nur alſo lag dieſe Anſicht dem Offenbarungsglauben der Iſraeliten zum Grunde; ſondern ſie wendeten auch mit Bewußtſein auf Gegenſtände dieſer Art die Namen von Offenbarung in einem freieren Sinne an ***).

*) Offenbarungen im B. Hiob.: oben S. 69. — 4, 12 ff. und die neuen Arten der Off., Gedanken, Geſichte des Nachts; Geiſtererſcheinung am Tage — dunkle, laute Zuſprache. 33, 14 ff.

**) Alex. wenden den Satz um (ohne wohl anders geleſen zu haben): οὐ μὴ ὑπάρξῃ ἐξηγητὴς ἀνδρὶ παρανόμῳ. Im Worte, Volk, liegt (nach dem Sprachgebrauche und dem Gegenſatze in der Stelle) nicht gerade blos die Bedeutung, Ungebildete, Unmündige, (Ziegler) ſondern es faßt Menſchen aller Art zuſammen. — Die Parallele bei Umbreit, Jeſ. 8, 20—23, beruht auf der moraliſchen Erklärung jener Stelle, der die eigentliche vorzuziehen ſcheint.

***) So war es nur iſraelit. Formel, die, in welcher auch weltliche Kenntniß, ſofern ſie für den Cultus des Volks gebraucht wur-

Dann aber heißt auch dasjenige durch die Offenbarung gegeben, was aus dem Geſetze durch Erwägung und Nachdenken abgeleitet wird, und die Belehrung, welche der Einzelne ſich aus dem Geſetze nimmt. (Mittelbare Offenbarung in anderer Bedeutung.) So Pſ. 40, 6. (das Ohr eröffnen, ausdrückendere Formel für, es frei, offen, darlegen, Hiob 33, 18) möge man hier nun als Gegenſtand der Offenbarung, das annehmen, daß Gott die Opfer für ſich nicht gefallen; oder, das, was unter den vorgeſchriebenen Pflichten für ihn gehöre *). 118, 18. (wenn das יסר hier die Bedeutung, belehren, hat.)

Ferner findet ſich im Sprachgebrauche A. T. auch die Offenbarung durch die Natur; wenn gleich hier nicht die ſonſt gangbarſten Formeln für Offenbarung angewendet. (Davon wurde beim Daſein Gottes ſchon geſprochen.) Hiob 32, 8. Der „Geiſt Gottes im Menſchen“, welcher ſie belehren ſoll, iſt hier offenbar Geiſt und Vernunft ſelbſt. Vgl. 33, 4. Dieſes iſt auch Sprüchw. 2, 6. die Weisheit von Gott, als die allgemeine Vernunftgabe, oder die beſondere Ausrüſtung Einzelner von Natur: und es kehrt dieſes in den Apokryphen häufig wieder, beſonders Weisheit 7, 27.

---

de, auf Gottes Geiſt zurückgeführt wird. 2 Moſ. 31, 3. 35, 31. Oder bürgerliche Geſchicklichkeit und Thatkraft, wenn ſie für Volkszwecke oder im Sinne deſſelben Statt hatten. Richt. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 14, 6.

*) Das Alex., σῶμα κατηρτίσω μοι, iſt gewiß weder falſche Lesart, noch aus einer ſolchen entſtanden: auch deutet es wohl weder auf die Bereitung zum Sklavendienſte, noch auf die zum Opfer, hin. (Wie Hebr. 10, 5. Vgl. Michaelis krit. Coll. 319 ff. *C. C. Tittmann.* Opuscc. 195 ss.) Sondern es iſt eine Alexandriniſche, unbeſtimmte Formel, welche ſich aus dem Nichtverſtehen des Originals her ſchrieb. Für, Ohr, wurde Leib geſetzt; und für, durchgraben, bereiten. (Apollinaris, der Metaphraſt der Pſalmen, ſcheint dieſe Ueberſ. zu nehmen: dennoch bedürfe man der Sühnopfer: αὐτὰρ ἐμοὶ βροτέης τεκτήναο σάρκα γενέθλης.)

10, 16. 12, 1. Sir. 39, 6.: in jenem Buche in einem mehr myſtiſchen Sinne, als hier *).

Eine hiſtoriſche Offenbarung endlich findet ſich in ſolchen Stellen dargeſtellt, in denen die Gerichte Gottes, als Belehrungen und Ermahnungen beſchrieben werden, und Offenbarung, nicht blos Darſtellung ſeiner Eigenſchaften bedeutet Pſ. 73, 17. 98, 2. Jeſ. 53, 1. — Es blieb bei Allem dieſen immer Hauptbegriff im Volke, daß Iſrael allein der eigentlichen Offenbarungen gewürdigt worden ſei. Pſ. 103, 7. 147, 19 f. (AG. 14, 16) **).

2. Die eigentliche Offenbarung aber, die beſonders des Grundgeſetzes der Iſraeliten, der Thora, ſtellt ſich nach Art und Mitteln, in Geſchichte und Lehre des Volkes ſehr mannichfach dar ***).

Die Theophanie'n hatten, wie wir ſchon oben, 73 ff. ſahen, auch andere Bedeutung: ſie ſollten auch einer unmittelbaren Würkſamkeit Gottes dienen. Als Mittel für eine Offenbarung, galten ſie, theils als das alterthümlichſte, theils als das erhabenſte. So beim Moſes beſonders; und alle erhabenen Schilderungen von dieſem und ſeiner Würde im Iſr. Volke, ſind hiervon abgenommen. Auch hierbei finden ſich dann wieder jene Beſchränkungen der unmittelbaren Erſcheinung Gottes: beſonders die Vertauſchung der Namen von einem Engel Gottes und von Gott ſelbſt.

Aus dem allgemeinen Glauben der alten Welt waren die Offenbarungen durch Viſionen und Träume †) ent-

*) Bei Sirach herrſcht die Offenbarung im Geſetze vor. — Freimüthige Anſichten vom Traume, 31, 1 ff.

**) In Beziehung auf dieſe Volksmeinung hat auch wohl der Chald. Pſ. 19, 2. die Verkündigung des Himmels in eine der Himmelsbeobachter verwandelt.

***) G. Wernsdorf. de divinis revelationibus, earumque varietate. Diss. 1. XX. Witsius Miscell. SS. I. 1 ss. Ueber Einzelnes noch manches Beſondere, im Folgenden zu erwähnen.

†) In der Kirche des Mittelalters hierher die, mit Alex. und Vulg., ἐν ἐκστάσει, in mentis excessu, falſch gedeutete, Stelle,

lehnt: auch die in den Opfern. (Gen. 4, 4 ff.) Den Iſraeliten eigenthümlich war die durch die Urim und Thummim: von welcher man wohl annehmen muß, daß ihre Art und Bedeutung frühzeitig verloren gegangen, daher dann verſchieden gedeutet worden ſei. Vielleicht bedeuteten ſie urſprünglich nur eine Inſpiration im Prieſterſchmucke *).

Dann gingen aber in der prophetiſchen Zeit die Theophanie'n und jene alterthümlichen Offenbarungsarten in die prophetiſche Ekſtaſe, und die durch den göttlichen Geiſt über **). Dieſer letzte blieb dann die vorherrſchende im Glauben der Iſraeliten. — Die ſpäteren Juden nahmen ganz gegen den Schriftgebrauch, den Geiſt Gottes, als eine niedere Offenbarung gegen das Prophetenthum (נבואה); und unterſchieden beide nach den Perioden der jüdiſchen Geſchichte, ohne die Begriffe genauer aufzufaſſen ***). Nur

---

Pſ. 68, 28. Sie leiteten das רֹדֵם von רדם ab. (Richard v. S. Victor Beniamin minor.)

*) Bellermann: die U. u. Th., die älteſten Gemmen. 824. Saalſchütz in Illgen's hiſt. th. Abhh. III.: vgl. mit Theile, krit. Journ. d. th. Liter. V.

**) Die Wortbedeutungen und die verſchiedenen A. T.lichen Darſtellungen des Begriffes vom Geiſte Gottes, im Art. von der Trinität. Nur dieſes hier: Geiſt der Heiligkeit (wie es bekanntlich im A. T. allein geſagt wird) bedeutet wohl nur den von der Herrlichkeit d. i. von Gott ſelbſt, verliehenen. Philo und Joſephus gebrauchen deswegen das Prädicat, ἅγιον, nicht, als ein iſraelitiſch-dunkles. Daſſelbe iſt Dan. 5, 11.: Geiſt des heiligen Gottes. Und ſo iſt das ἅγιον (wie auch als Prädicat der Schrift) urſprünglich nur Bezeichnung göttlichen Anſehens, der Erhabenheit, auch im N. T.; doch ſo, daß der Gegenſatz mit κόσμος auch hierbei beſteht. Dan. 2, 23. iſt Macht daſſelbe mit Gottesgeiſt. Als Prädicat Daniels, nicht in der Bedeutung, edler Menſchengeiſt — im ἐξήγειρε πν. ἅγ. Suſ. 44. — In der Kirche wurde bisweilen wohl zwiſchen ἅγιον und θεοῦ πνεῦμα unterſchieden: vgl. Var. bei Röm. 15, 19.

***) Vgl. Mai. theol. iud p. 9 ss. Die Prophetie iſt einer der vielgedeutetſten Begriffe bei den ſpäteren Juden. Mai-

etwas Stellvertretendes für jene προφητεία, nahmen ſie in der Bath Kol an — Himmelsſtimmen, in ausgezeichneten Umſtänden oder zu Gunſten ausgezeichneter Perſonen. (So genannt, entweder als Arten einer göttlichen Anſprache, oder als mittelbare Anſprache *).)

Der Geiſt Gottes blieb denn aber unter den Juden immer, Auszeichnung und Vorzug gewiſſer Einzelner. Das Urchriſtenthum ſchloß ſich dagegen an die Reden der Propheten an, welche eine allgemeine Geiſtesmittheilung in der meſſianiſchen Zeit beſchrieben hatten; nämlich die gleiche, prophetiſche Würde Aller im Volke, ebenſo, wie Moſes ſchon Alle für Prieſter erklärt hatte: in deſſen Geſchichte aber die Geiſtesmittheilung nur noch, als von ihm abgeleitet, beſchrieben worden war, 4 Moſ. 11, 17. 25 **). Es geſchieht beſonders: Jeſ. 32, 15. 44, 3. (54, 13. Jer. 31, 33 f. derſelbe Sinn.) Ezech. 36, 27. ***) 39, 29. — Geiſt,

---

mon. More 2. Th. Fund. leg. 7. u. A. Die Stellen A. T., welche auf eine Veränderung des Weſens bei den Propheten zu deuten ſcheinen (1 Sam. 10, 6. — Gen. 15, 12. Dan. 10, 8) gaben den Juden Anlaß, die Theilnahme an Gott im prophetiſchen Zuſtande darzuſtellen: zugleich dann aber auch den Philoſophen unter ihnen, den Begriff auszudeuten (Maimonides: durch den intellectus agens mit Gott vereinigt. Maim. iſt in dieſem Artikel, und überhaupt, die Quelle des Spinoza.).

*) Oder durch Perſonification der Stimme Gottes, wie ſie bei den ſpäteren Juden oft Statt hatte. — Die Erklärung vom Nachhalle bei Juden und Chriſten, ſcheint für einen jüdiſchen Sprachgebrauch zu natürlich zu ſein; und vermiſcht wohl verſchiedene Bedeutungen jenes Ausdruckes mit einander. Nach dieſer Erklärung verſtanden einige Juden die Bath Kol auch vom Nachhalle des Donners (nicht aber vom Donner ſelbſt). Vgl. Buxtorf. Lex. H. p. 320 ss.

**) Die Geiſtesgabe in der alten Zeit, Jeſ. 63, 11. Nehem. 9, 20. bedeutet wohl die prophetiſchen Gaben, welche vorhanden geweſen. (Hagg. 2, 5.)

***) Alſo wird hier nicht blos (nach einer gewöhnlichen Erklärung) geſagt: Propheten werden ſtets in der Mitte des Volkes ſein.

Zorn ausgießen — Joel 3, 7 ff. (Henke, Magaz. II. 171 ff.) *)

Es iſt bei dieſen A. T.lichen Darſtellungen noch, für das Folgende von der Inſpiration beſonders, zu bemerken: daß die geiſtige Unterſtützung Gottes, die Offenbarung, zwar immer, und natürlicherweiſe, als außerordentlich würkend und verleihend, vorgeſtellt wurde, allein doch nach keiner Seite überſpannt. Weder als vergeiſtigend oder vergöttlichend (wie Juden und Muhammedaner dieſes ſelbſt von den heiligen Büchern hoffen) noch in der Erſcheinung, aus ſich herausſetzend **). Die Volksbedeutung des התנבא, von μαίνεσθαι (1 Sam. 10, 5) giebt nicht den eigentlichen Begriff des Wortes: dagegen nur die falſchen Propheten Raſende (משגעים) ***) heißen, und für die Sache Gottes auch nur dieſen von Gott Zwang und Willenloſigkeit aufgelegt wird. (4 Moſ. 23, 8. 19 †).) Dieſer Gegenſtand kam auch in der Kirche ſchon durch den Montanismus oft zur Sprache ††). Es kann hierher auch 1 Kor. 14, 32. bezogen werden.

3. Im Allgemeinen liegen die Offenbarungsbegriffe des A. T. auch im N. T. zum Grunde. Aber ſie erhöhen und vergeiſtigen ſich doch in dieſen Lehren und Schriften

---

*) Dieſe Erwartung erhielt ſich unter den Juden: allein ſie vermiſchte ſich mit der vom Weilen der Schechina unter den Menſchen: wie ſich auch in Beziehung auf den Meſſias dieſe Begriffe, vom heil. Geiſte und von der Schechina zu vertauſchen pflegten.

**) Wie in den Inſpirationsbegriffen bei Philo, Joſephus und den Alexandrinern der Kirche.

***) *Πνευματοφόροι* LXX. beim Hoſ. 9, 7. und Zeph. 3, 4. *πνευματοφορεῖσθαι* Jer. 2, 24.

†) Deswegen in der dichteriſchen Sage dem unvernünftigen Thiere, dem Gott Worte giebt, gleichgeſtellt.

††) Oekumenius zu 2 P. 1, 19 ff.: die heidniſchen Seher, *μανίᾳ γιγνόμενοι παράφοροι, ἠγνόουν ὃ ἔπασχον, ὡς οἱ μεθύοντες* u. ſ. w. — Der Vorwurf der Scythen gegen die Griechen, wegen des Raſens in der Begeiſterung, Herodot 4, 79.

ſelbſt: und noch mehr verſtatten dieſe eine freiere, moraliſche Anſicht und Auffaſſung des Gegenſtandes.

Die Worte für Offenbarung haben im N. T. mehr Mannichfaltigkeit: ſie haben ſich aus dem allgemeinen, griechiſchen Sprachgebrauche vermehrt *). Röm. 16, 25 f. ſcheinen ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν, γνωρίζειν, ſich von einander zu unterſcheiden: allgemeine Bekanntmachung, Aufklärung, deutliche, offene, Verkündigung. — Wie aber das Offenbaren, Darlegen von etwas Verborgenem iſt, ſo konnten die Worte dafür, auch von dem Hervortreten, Erſcheinen, einer Perſon aus dem Verborgenen, beſonders göttlich Verborgenen, gebraucht werden. So iſt das Wort von der Rückkehr Jeſu (aus den κρυπτοῖς τοῦ θεοῦ, Kol. 3, 3 f.) ebenſo gewöhnlich, wie von der Offenbarung der göttlichen Rathſchlüſſe Luk. 17, 30. 1 Kor. 1, 7. 2 Theſſ. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. 4, 13. und ohne Zweifel auch im Eingange der Apokalypſe, dem Buche alſo, nicht der Offenbarung, ſondern von der Erſcheinung Jeſu. (Gegenſatz 2 Theſſ. 2, 3. Aehnlicher Gebrauch, Röm. 2, 5. 8, 19. 1 P. 1, 5. 5, 1.) **)

Allein der Begriff von Offenbarung ſelbſt hat im N. T. auch weitere Bedeutung ***). Dieſe ſind noch mannichfacher als im A. T.; wohl ſchon darum, weil die, hier gebrauchte, Weltſprache dahin führte; aber auch ohne Zweifel der freieren, menſchlichen Anſicht des Evangelium gemäß.

---

*) Die bekannte Bemerkung des Hieronymus über das Wort, ἀποκάλυψις, brauchte nur das Subſtantiv anzugehen: wiewohl ſie inſofern auch für den altclaſſiſchen Gebrauch paßt, als ἀποκαλύπτειν in dieſem mehr, Gegebenes entwickeln, zu bedeuten ſcheint. (Auch von Eichhorn, z. Aufſchr. d. Apok. bemerkt.) Indeſſen ſind die Sprachbemerkungen des Hier. bekanntlich oft einſeitig und übereilt.

**) So die ἐνάργειαι θεοῦ in der Schrift des Cl. Aelianus.

***) Ἀποκάλυψις und γνῶσις 1 Kor. 14, 6. ſich entgegengeſetzt, wie προφητεία und διδαχή. Jene beiden bedeuten göttlich Verliehenes: dieſe Menſchliches. Anders aber 12, 8. λόγος σοφίας und γνώσεως. Beide göttlich verliehen: Allgemeines, Einzelnes. Ebenſo 13, 2. μυστήρια εἰδέναι und γνῶσιν. (Vgl. Schott a. a. O. 113.)

Die Offenbarung durch die **Natur** iſt Röm. 1, 19. (vgl. das μὴ ἀμάρτυρον AG. 14, 17) dargelegt worden. Eine durch die Einrichtung des Menſchengemüthes (allgemeine, oder beſondere der Einzelnen) Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. (Ἀπεκάλ., haſt es ihnen zu verſtehen möglich gemacht *)). Ein **uneigentlicher** Gebrauch des Offenbarungsnamens, findet ſich an vielen Stellen; der, in welchem offenbarende Gottheit für irgend etwas Gotteswürdiges, welches belehrte, genannt wird. So für den höheren Eifer, Matth. 16, 17. (entg. σὰρξ καὶ αἷμα). Für den frommen Sinn, mit welchem man zugleich Gott erkennte und ſich zu Jeſu hielte. Joh. 6, 45. — Für das Gewiſſen —, AG. 4, 19. 5, 29. (Allerdings können hier die Formeln mit denen der Claſſiker, wie Plat. Apol. 17., verglichen werden; da ſie aus allgemeinem Sprachgebrauche entlehnt ſind.) Und, wo die Gabe des **Geiſtes** erwähnt wird (unten ausführlicher hiervon), geht der Sinn doch oft, auch (denn darauf kommt es natürlich an) nach der Abſicht der Schriftſteller, auf etwas Allgemeines, Natürliches. Wie Luk. 11, 13. auf tugendhafte Geſinnung.

Beſonders oft aber findet ſich der entferntere, mittelbare, Begriff von Offenbarung im N. T., in welchem ſie die Kunde von Lehre und Sache bedeutet, welche die Menſchen durch Jeſum und die Apoſtel empfangen haben ſollen. Matth. 11, 27. Jo. 8, 12. 17, 6. Röm. 16, 25. 2 Kor. 4, 2. Kol. 4, 4. Gal. 1, 16. 1 Theſſ. 2, 13. 2 Tim. 1, 10. Tit. 1, 3. 2, 11. 1 Petr. 1, 10. 12. and. Es wird in dieſen Stellen nicht beſtimmt, auf welche Weiſe man jene Kunde empfangen habe, und in welchem Sinne ſie urſprünglich als göttlich genommen werde. Wahrſcheinlich wird mehr auf den göttlichen Sinn und Inhalt geſehen, und das Wort, offenbaren, bedeutet nur, bekannt machen.

---

*) Doch kann dieſer Sinn auch im νηπίοις liegen (ad intelligentiam eorum) und ἀποκαλύπτειν nur bedeuten: durch mich bekannt werden laſſen.

Bemerkenswerth iſt es hierbei ſchon im Allgemeinen, daß von der Art, in welcher Jeſus höhere Unterweiſung empfangen habe, niemals das Wort, ἀποκάλυψις und die verwandten gebraucht werde. Jene wird auf die innigere Verbindung mit Gott zurückgeführt, von welcher die Apoſtel ausgingen *). Daher unmittelbare Anſprache an ihn, Joh. 7, 17. 8, 26. Oder weniger beſtimmt, 12, 49. 17, 8. **) Matth. 11, 27. Die dogmatiſchen Streitigkeiten der neueren Zeit haben alſo gegen den Schriftgebrauch, gewöhnlich den Begriff der Offenb. beſonders auf Jeſum bezogen.

4. Die eigentliche Offenbarung, welche im N. T., als die des Chriſtenthums, beſchrieben wird, wird theils in der geſammten Erſcheinung Chriſti, theils in der Geiſtesmittheilung nachgewieſen, welche, wie den Verkündigern, ſo auch der ganzen chriſtlichen Geſellſchaft beigelegt wird. Jenes liegt ſowohl in den allgemeinen Angaben von der Offenbarung durch Jeſum ***), theils auch in den Schilderungen von Jeſus, als Bild der Gottheit unter den Menſchen. Aber beſonders führt dieſes Johannes aus (1, 14. 8, 19. 12, 45. 14, 9). Dieſe δόξα in ihm (das ϑεῖον in der claſ-

*) Unten wird von dem Gebrauche der Formel, Gottes Geiſt, in Beziehung auf Jeſum ſelbſt, und anderen vieldeutigen, gehandelt werden.

**) Joh. 3, 11. ὃ οἴδ. — ἑωράκ. nicht auf Jeſum zu beziehen; ſondern, gleich dem ἐπίγεια —: was Menſchen ſehen, wiſſen. — Das μὴ ἀφ' ἑαυτοῦ beim Johannes (nach 4 Moſ. 16, 28) hat durchgängig vieldeutigen Sinn, auf die Sendung durch Gott, die Verleihung der Lehre durch Gott, und den göttlichen, oder auch nur, nicht menſchenartigen, auf ſich bezogenen, Inhalt derſelben, hinzudeuten. (5, 19. 30.) 7, 18. 28. 8, 28. 42. 14, 10. Dieſe Vieldeutigkeit findet ſich auch ſo im chr. Alterthume anerkannt und bezeichnet. Zur erſten Bedeutung vgl. 15, 4. zur zweiten 11, 51. 18, 34.

***) Das geſammte, irdiſche Leben Jeſu ſoll, als demſelben gewidmet, den Plan Gottes, das μυστήριον, ausgeſprochen haben. 1 T. 3, 16. Im höheren Sinne findet Paulus Offenbarung, im ſtellvertretenden Leben und Geſchicke Jeſu: wovon weiterhin

ſiſchen Sprache *)), nicht nur in den Wundern Jeſu, ſondern in ſeinem ganzen Weſen anzuſchauen, wird nach ſeiner Lehre, von allen denen anerkannt, welche Sinn für das Göttliche überhaupt haben. (Oben S. 88.) Aber ſie verleiht und erhöht auch dieſe Frömmigkeit; ſie iſt alſo eine Offenbarung Gottes an die Menſchen. Außerdem heißt die ganze Sache Jeſu, Offenbarung, Erſcheinung der Gnade Gottes, Tit. 2, 11.

Die Geiſtesgabe, dieſes vornehmſte Organ der Offenbarung im Urchriſtenthum, erſcheint im N. T. allerdings (auch von den außerordentlichen Gaben, den Charismen **), abgeſehen) auch als eine, den Apoſteln und übrigen unmittelbaren Abgeſandten Jeſu, in vorzüglichem Grade zutheil gewordene, Unterſtützung. Es wird dieſe in den erſten Evangelien (Matth. 10, 20. Luk. 12, 12) mehr als Unterſtützung des Gemüthes, in den apoſtoliſchen, Pauliniſchen, Schriften, mehr als eine von Geiſt und Erkenntniß, dargeſtellt. 1 Kor. 2, 10. 2, 2, 14. 4, 6. ***) 6, 6. Eph. 3, 3 ff.

Der Johanneiſche P a r a k l e t (14, 15 ff. 15, 26. 16, 13) †) iſt eben dieſer höhere Geiſt der Apoſtel. Es iſt wohl

---

zu ſprechen ſein wird. — Die Darſtellungen von Nitzſch (de revel. rel. ext. eaque publica. 808.) ſind nicht rein bibliſch.

*) Die altkirchliche Auslegung nahm dieſe Johanneiſche Stellen, von der höheren Natur Chriſti: die neuere wieder zu gering von dem göttlichen Plane, welchen Jeſus dargelegt und ausgeführt habe.

**) *Tob. Pfanner.* diatr. de charismatibus. 1680. *Kurzmann.* narr. crit. de intp. locorum N. T. in quibus donorum sp. s. quae vulgo extraordinaria dicuntur, mentio iniicitur. Gott. 793. *Schulthess.* de charimatibus sp. s. 1819. 1.

***) Dieſes nach Nöſſelt aufzufaſſen (Disp. ad h. l., Opuscc. II), „der Gott, welcher Licht aus Nacht hervorgehen ließ; er hat auch unſere Seelen durchſtralt, ſo, daß wir das Licht verbreiten, in welchem man Gottes Herrlichkeit in Chriſto erkennt.“

†) Denn das ἅγιον πνεῦμα ſteht hier nicht unter den T u g e n d e n, als eine ſolche (Schöttgen z. d. St.) ſo wenig als λόγος ἀλη-

entſchieden, daß Johannes dieſen Namen Jeſu darleiht, weil er in der damaligen Judenſprache der gangbare war, und zwar beſonders für ſtellvertretenden Beiſtand; und, daß er nicht in activer Bedeutung genommen werden dürfe, ſondern den, zu Hülfe Gerufenen, den Beiſtand, anzeige. Dieſen verheißt alſo Jeſus an ſeiner Statt *).

Derjenige Geiſt aber, welcher ſich über die ganze Gemeine, damals und für alle Zeiten, verbreitet haben ſoll, zur Anleitung, Befeſtigung, Stärkung: erſcheint, als in bedeutenderen Stellen **), Röm. 12, 6. 1 Kor. 12, 4 ff. Phil. 3, 15 (ὑμῖν ἀποκαλύψει). 1 Theſſ. 4, 19. (θεοδίδακτοι anders als διδακτοὶ θεοῦ Joh. 6, 45.) 1 Joh. 2, 20. 27. (Denn das χρίσμα iſt doch unſtreitig dieſe Geiſtesgabe: ἁγίου dann vom ἅγιος herzuleiten ***)). — Sein Werk iſt Alles, was den Sinn Jeſu und ſeiner Sache zeigt, was ihn weiterführt, was in ihm geſchieht. Und, wiewohl die Apoſtel dieſen Geiſt ohne Zweifel als eigene, unmittelbare Gabe darſtellten; ſo iſt er doch in ſeinem Weſen und Walten nicht von der geiſtig-ſittlichen Kraft der Lehre und Sache verſchieden †).

θείας und δύναμις θεοῦ es ſind. Der Ap. ſpricht durch die ganze Stelle in Gegenſätzen.

*) Alſo ſind hier die Erörterungen über die Bedeutungen des παρακαλεῖν ganz unpaſſend. Auf ähnliche Weiſe wie hier, Knapp, de spiritu s. et Christo paracletis, Scrr. v. a. IV. gegen welchen wieder A. van Hengel: annot. in loca nonn. N. T. (1824) S. 40.

**) Sehr vieldeutig iſt die Formel: Chriſtus in uns. Für, Sinn Jeſu, Röm. 8, 8—10. Gal. 3, 27. Aber anderwärts in der Bedeutung: Anerkenntniß Jeſu: 2 Kor. 13, 5. Gal. 2, 20. Eph. 3, 16. Die geſammte Angemeſſenheit zu Jeſu in Sinn und Leben, Gal. 4, 19. (Phil. 3, 8.) Art ihn aufzufaſſen, Lehre von ihm, 2 Kor. 1, 19. 21. Eph. 4, 20. Chriſtus verkündigt unter den Menſchen, Χριστὸς ἐν τοῖς ἔθνεσι, Kol. 1, 27.

***) Anders Heß in Süßkind. Mag. 14, 127 ff.

†) Doch liegt dieſes nicht im τῆς ἀληθείας — „Geiſt von der Wahrheit d. i. von meiner Lehre; durch dieſelbe verliehen." Sondern: nicht täuſchend, oder Wahrheit lehrend. — Mehr liegt in

In unmittelbarer Beziehung auf die prophetiſchen Schilderungen, wird dieſe allgemeine Geiſtesvertheilung, AG. 2, 1 ff. dargeſtellt; nicht ganz im Sinne der anderen Schriftſteller N. T., welche dieſelbe, als ſchon geſchehen, oder als fortgehend, beſchreiben. Es ſcheint, als erklären ſich die ſchwierigſten Stellen dieſer Erzählung, durch die Bemerkung, daß das Eigentliche mit Bildern aus Joel 3. durchwebt worden ſei, und es die Art des Lukas überhaupt war, in der heiligen Geſchichte des Urchriſtenthums, die altiſraelitiſche, feierliche und bildliche Sprache anzuwenden. So behält er auch, — vielleicht aus ſolchen Stellen, in denen von der Bekehrung aller Völker und Zungen geſprochen worden war (beſonders Jeſ. 66, 18) — das, γλώσσαις λαλεῖν, als eine heilige Formel, bei: ſie ging wahrſcheinlich in die geſammte Pauliniſche Chriſtengemeine auf ähnliche Weiſe über *).

5. Außer dieſen, den eigentlichen Offenbarungen N. T., finden ſich noch bisweilen, als Volksbegriffe **),

---

dem Gegenſatze von πνεῦμα τοῦ κόσμου 1 Kor. 2, 12., dem ἕτερον πνεῦμα 2 Kor. 11, 4. und in der Abwechſelung mit νοῦς κυρίου 1 Kor. 2, 16. Auch in dem entſprechenden: Chriſtus ſei bei ihnen, Matth. 28, 20. und (ſ. früher), Chriſtus, ſtatt, heiliger Geiſt. In den Stellen endlich: Röm. 1, 11. 15, 13. Gal. 3, 2. 1 Petr. 1, 23.

*) Paulus ſcheint eben daher auch den Gebrauch der Formel, γλώσσαις λαλεῖν, bei den Korinthiern (1, 13. 14) vorauszuſetzen; aber nimmt ſie in dem unbeſtimmten Begriffe, welcher dort wahrſcheinlich herrſchte: dem der höheren und dunkleren Rede, dem προφητεύειν entgegengeſetzt. (Ohne Zweifel anders als Lukas.) Aus einem gemein-griechiſchen Sprachgebrauche in dem Worte, γλῶσσαι, läßt ſich die Formel, wie ſie hier ſteht, nicht erklären (Meyer. de charismate τῶν γλωσσῶν. 797. p. 16 ss.): nur aus misverſtandener oder unbeſtimmter Anwendung der, den Griechen dunklen, Erzählung, welche die εὐαγγελισταὶ verkündigten, und auch Lukas, nach oder neben ihnen, darſtellt. — Altiſraelitiſche Beziehungen in der Erzählung des Lukas: *Danz.* de promulgatione evangelii, haud obscuriore legali. Meuschen. N. T. etc. 787 ss.

**) Eine bloße Volksmeinung über Offenbarung wird als ſolche, aufgeführt, Joh. 11, 51.

die, unter den Juden gangbaren, Arten von Offenbarung, auch in dem Urchriſtenthume erwähnt. Wiewohl Hebr. 1, 1. das πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως für dieſe Zeiten, Offenbarungen der altjüdiſchen Art zu leugnen ſcheint. Engelerſcheinungen, Träume, Viſionen, Himmelsſtimmen, einzelne prophetiſche Begeiſterungen (AG. 21, 11). Von ſolchen Begeiſterungen und von den Viſionen wird das Wort, ἀποκάλυψις, im engeren Sinne gebraucht, 1 Kor. 14, 6. 26. 2, 12, 1. 7. Gal. 1, 12. 2, 2. Eph. 3, 3. Diejenigen, welche bei der Bekehrung des Paulus Statt gefunden haben ſollen, vorzugsweiſe 2 Kor. 12, 1. 7. *) (Εν σώματι — ἐκτὸς σώματος, irdiſch gehabte Viſion — geiſtige Entzückung.)

Dieſe und ähnliche Darſtellungen geben alſo nicht die eigentlichen Begriffe N. T. von chriſtlicher Offenbarung.

6. Der Gegenſtand der chriſtlichen Offenbarung iſt, wie die ganze Sache des Chriſtenthums: der göttliche Plan zum Menſchenheile, welcher durch Jeſum ausgeführt worden ſein ſoll **). Die eigentliche Bezeichnung für dieſen Gegenſtand iſt, μυστήριον. Dieſes ſteht denn auch immer neben dem Namen der Offenbarung in den apoſtoliſchen Schriften Es iſt ſchon oben, bei mehrfacher Gelegenheit, erwähnt worden.

Der Gebrauch des Wortes im N. T. iſt nicht der der ſpäteren Kirche; und von dem des Alterthums nicht weit entfernt. Denn dieſes verſtand eigentlich niemals darunter eine geheime oder geheimnißvolle Lehre und Sache: überhaupt weniger eine Lehre, einen Begriff, als Sache und

---

*) Aus d. St. das ἀναβατικὸν Παύλου der Gnoſtiker. Fabr. Cod. ap. I. 943 ss. — Zu derſelben Keils Abhandlung.

**) Aus dieſer vorzugsweiſen Beziehung der Offenbarung auf das Myſterion des Evangelium, iſt es auch zu erklären, daß das ἀποκαλύπτεσθαι (ſchon in dem jüdiſchen Sprachgebrauche mit μυστήριον zuſammenhängend) faſt ausſchließlich, nur 1 Petr. 1, 12. ausgenommen, von der chriſtlichen Offenbarung gebraucht wird.

Anſtalt. Dann aber Etwas, was bisher unbekannt, nunmehr bekannt geworden ſei, vornehmlich aber den eingeweihten (ἁγίοις). So ſchon Weish. 2, 22. (und auch von göttl. Rathſchlüſſen vgl. 4, 17.) Und ſo auch wohl 6, 22. (Von menſchlichen Geheimniſſen, Sir. 27, 16 f. 21. u. a.) LXX. Dan. 2, 18 ff. 4, 6.*)

Dieſen gemeinen Gebrauch des Wortes finden wir nun auch durchgängig im N. T. Bisher Gott allein bekannter, nun den Geweihten (ἁγίοις) allein geoffenbarter Gegenſtand **). Matth. 13, 11. (Mark. 4, 11. Luk. 8, 10.) μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Aber es iſt einer der Hauptbegriffe der Pauliniſchen Briefe: weil er, wie es Paulus liebt, das Evangelium in einem großen und freien Geſichtspuncte auffaßt. Röm. 11, 25. 16, 25. 1 Kor. 2, 7.***) Eph. 1, 9. 3, 3—9. Kol. 1, 26. Apok. 10, 7. Dem entgegen ſteht 2 Theſſ. 2, 7. μυστήριον τῆς ἀνομίας. Der Plan alſo für das Verderben der Menſchheit, von der dämoniſchen Macht ausgegangen †).

---

*) Von den Myſterien der Heiden Weish. 14, 15. — Im Daniel iſt es zweifelhaft, ob es den göttlichen Rathſchluß, oder das, vor Menſchen Dunkle, bedeute.

**) In der griechiſchen Kirche hat erſt die Antiocheniſche Schule (Chryſoſtomus nur bisweilen) die falſchen, ſpäterhin herrſchenden, Auslegungen dieſer Stellen und Reden. S. Suicer u. μυστήριον.

***) Σοφία ἐν μυστηρίῳ, nicht blos geheime, vormals verborgene; ſondern, in dieſem beruhende, darauf bezogene. (Bei der Vergleichung der Ueberſetzungen, wie des Syrers, hat man oft — Hufnagel, 1, 70. — die des Folgenden mit der von ἐν μυστ. vermiſcht.)

†) Die Stelle, 1 Kor. 2, 9.: ἃ ὀφθαλμός u. ſ. w., von Paulus auch auf jenes Myſterium bezogen; möchte ſchon darum, weil ſie urſprünglich auf würkliche Lehrgeheimniſſe geht, alſo dem A. T. ferner liegt, aus einem jüdiſchen Lehrſpruche oder Apokryphon genommen ſein; welches dann immerhin die Stellen, Jeſ. 64, 3. 65, 17. zum Grunde haben konnte. (Clem. Rom. 1 Kor. 34. 2 Kor. 11. daſſelbe Citat: aber es finden ſich in dieſen Schriften mehre dieſer Art.)

Wie nun, nach den einzelnen Seiten betrachtet, dieſer Plan auch im Plural, *μυστήρια*, heißen kann, 1 Kor. 4, 1. 13, 2. 14, 2.; ſo werden auch ſolche im Einzelnen als Myſterien aufgeführt. 1 Kor. 15, 51. 1 Tim. 3, 16. (Denn in beiden Stellen werden nicht gewiſſe Dogmen, als Glaubensgeheimniſſe, genannt: ſondern einzelne Erſcheinungen jenes Weltplanes, die in der Geſchichte Jeſu, und in der Auferſtehung der Todten.)

Eigenthümlich ſteht endlich das Wort, Eph. 5, 32. Apok. 1, 20. 17, 5. Es findet ſich hier nur der jüdiſche Sprachgebrauch, in welchem der tiefere Sinn, ſowohl in Schriftſtellen, als in gewiſſen Thatſachen der heiligen und der allgemeinen, menſchlichen, Geſchichte, (סוד, רז) genannt wird *).

7. Nach dem, was hier und oben ſchon (7.) über das Weſen der chriſtlichen Offenbarung entwickelt worden iſt; leuchtet es nun wohl unzweifelhaft ein, daß bei ihr von keinem Widerſpruche zwiſchen Vernunft und Offenbarung die Rede ſein könne. Die ganze, große Angelegenheit von Religion und Tugend wird bei dem Evangelium vorausgeſetzt, als ſchon bekannt und wohlbegründet. Jener Plan Gottes, das Eigentliche des Chriſtenthums, ſteht der Menſchenvernunft bei den Apoſteln in der nur zeitgemäßen Hinſicht entgegen, als ſich dieſe Vernunft in die Gefangenſchaft der Schulen gegeben hatte oder leicht geben konnte, oder eine Anſtalt zur Rettung der hülfsbedürftigen Menſchheit von ſich zu weiſen, geneigt ſein **) mochte. Oder es bedeutet die Verſchiedenheit von Vernunft und göttlichem Geiſte, bei den Apoſteln die vom bloßen Wiſſenstrieb, oder demſelben, in Verbin-

*) Schöttgen z. Eph. a. St.

**) So auch in der Einen Stelle, wo der Glaube in nur theoretiſcher Bedeutung erwähnt wird. Röm. 10, 6—10. (Vgl. 1 Kor. 12, 3.)

dung mit Sinnlichkeit und Sittenloſigkeit; und dem ſittlich-religiöſen Streben *).

Doch die Erwägung von dieſen kann der Glaubens- und Sittenlehre überlaſſen werden, da nur fremdartige oder Parteimeinungen in die Kirche die, der Vernunft feindſelige, Anſicht eingeführt haben; und die Schriftſtellen an ſich ſehr klar ſind, auch in der alten Kirche gewöhnlich ſo gefunden wurden. Misverſtändniſſe, alt und neu, vom Worte, Glauben, beim Paulus hergenommen, und dieſe Glaubenslehre ſelbſt, unten in der Heilslehre.

8. Die Geiſtesvertheilung unter den Chriſten iſt bei den Apoſteln, nicht nur Offenbarung, ſondern auch Erweis für die Sache des Evangelium. Ein ganz anderes Zeugniß des heil. Geiſtes alſo, als die Dogmatik dargeſtellt hat. Beſonders 1 Kor. 2, 12. **) 1 Theſſ. 1, 5. Hebr. 2, 4. 1 Jo. 5, 6. Theils, ſofern ſie, als offenbar göttliche Erſcheinung angeſehen wurde (Paulus); theils, ſofern ſie ſich in einer erhabenen Würkung unter den Menſchen auswies (Johannes): überhaupt auch wohl, weil es eine Meſſianiſche Verheißung erfüllte, wenn ſich Alle dieſes Geiſtesbeiſtandes erfreueten.

33.

Die Begriffe von Offenbarung und Inſpiration konnten unter den Iſraeliten in keiner Hinſicht getrennt werden; da man die Abfaſſung heiliger Schriften nicht als einen beſonderen Act gottbegeiſterter Männer anſa-

---

*) Hufnagel a. a. O. I. 308 f. Schulz, L. vom Abendm. 17 ff. — Ψυχικός und σαρκικός beim Paulus, 1 Kor. 2, 14. 3, 3 f. —

**) Ohne Hendiadyoin alſo das, πνεύματος καὶ δυνάμεως — weder von geiſtiger Kraft, noch von kräftigem Geiſte; noch von Kraft aus dem Geiſte. Dann aber ſind auch alle neueren Begriffe von den Worten hinwegzudenken.

he, und die prophetiſche Begeiſterung zu den eigentlichſten Offenbarungszuſtänden rechnete. Im N. T. finden ſich zwar für die Schriften A. T. die gebräuchlichen Formeln angewendet; allein für die Männer des Evangelium keine beſonderen Geiſtesunterſtützungen, als Inſpiration, erwähnt.

1. Inſpiration, von Offenbarung unterſchieden, hat in dem kirchlichen *) und dem heidniſchen Sprachgebrauche, immer *entweder* die einzelne, mächtigere, Begeiſterung, im Gegenſatze von einer bleibenden Gottesunterſtützung, *oder* den beſonderen Beiſtand Gottes beim Niederſchreiben, bedeutet. In beiden Bedeutungen nun konnte die Denkart A. T. die beiden Begriffe nicht ſcheiden. In der erſteren trifft die Inſpiration mit der προφητεία zuſammen, von welcher, dem Sinne A. T. gemäß, bei der Offenbarung gehandelt worden iſt. Im zweiten Sinne findet eigentlich dort gar keine Inſpiration Statt. Nur in der *prophetiſchen* Sprache wird ein beſonderer Auftrag *niederzuſchreiben* gegeben **) (2 Moſ. 34, 27. 5, 31, 19. Jeſ. 8, 1. Jer. 36, 2); außerdem macht weder im Leben der gottgeſendeten Männer das Niederſchreiben eine beſondere, beſonders unterſtützte, Handlung aus, noch iſt es bei den Schriften irgendwo angegeben worden, daß ſie auf Gottes Geheiß, oder unter Mitwürkung deſſelben, abgefaßt ſeien.

Das höhere Anſehen der heiligen Bücher ſtieg unter den Juden in den letzten, vorchriſtlichen Jahrhunderten, aus

---

*) Inspiratio für divina insp. nach 2 Tim. 3, 16. In weiterer Bedeutung inspiratio, Vulg. Gen. 2, 7. Hiob 32, 8. AG. 17, 25.

**) Die *dichteriſche* Sprache dagegen bei den Hebräern hat dieſe Redeform niemals gebraucht. Pſ. 45, 2. gehört natürlich nicht (mit der alten Dogmatik) hierher. Der ſchnelle Schreiber iſt die Sprache ſelbſt.

mehren Urſachen. Nicht nur, weil die Sammlung nun erſt feſtgeſtellt, ja erſt eine heilige Schrift entſtanden war, und mit dem Begriffe einer heiligen Büchersammlung der einer größeren, eigentlichen Heiligkeit der Schriften natürlich verbunden war. Auch nicht blos, weil die ſpäteren Juden in ihrem geiſtigbeſchränkten Zuſtande überhaupt geneigt waren, ſich durch den Buchſtaben einer Schrift binden zu laſſen, und dieſem für ſich eine höhere Autorität beizulegen. Sondern, wie das Prophetenthum, die lebendige Begeiſterung, untergegangen, und der Glaube an ſein Daſein völlig vergangen war; ſo mußten ſich die Menſchen immer mehr mit ihrer Ueberzeugung und Zuverſicht an die Bücher hingeben, in denen allen man prophetiſche Rede zu beſitzen glaubte. Die Bücher der Schrift, und ihre Verfaſſer, als ſolche und beim Acte des Schreibens, erhielten daher auch alle Attribute der Propheten *).

In den Apokryphen iſt es indeſſen immer noch zweideutig, ob in den Stellen, welche das Geſetz preiſen, die Schrift oder der Inhalt gemeint ſei? Beſonders Sir. 1, 5. 2 Makk. 6, 23. Das N. T. ſelbſt giebt uns aber die vollſtändigſten Zeugniſſe darüber, wie das damalige Judenthum über die göttliche Entſtehung der Schrift gedacht habe **). Nur Propheten ſollten (wie eben geſagt) ſie geſchrieben haben; alſo Alle des heil. Geiſtes voll. Dabei lag es aber wieder in dem Geiſte der alten Welt und des Volkes, die Bedeutung dieſer Formel, ἐν πν. ἁγ., und die Würkſamkeit des Geiſtes, nicht beſtimmter aufzufaſſen ***) — Allein dieſe Beſtimmt-

*) Die Redactoren des Kanons N. T. haben wohl nicht ſchon den Unterſchied der Inſpiration bei den Bücherclaſſen im Sinne gehabt, wie die ſpäteren Juden: ſondern dieſe haben ſich dabei nach der Einrichtung von jenen gerichtet.

**) *L. Meyer.* de inspiratione S. S. Utr. 784. *L. D. Cramer.* de bibliologia in SS. LL. proposita. III — VI. 822 s.

***) Irrthümer und Bedenkliches mögen die Juden im Zeitalter Jeſu wohl nicht für möglich gehalten haben in ihren heil. Schrif-

heit war ja überhaupt erſt ein Beſtreben und Erzeugniß der neueren, erſt der proteſtantiſchen, dann der philoſophiſchen, Zeiten.

Matth. (15, 3. ἐντολή, Gebot des Geſetzes, nicht, der Schrift) 22, 43. und parall.: wiewohl ἐν πνεύματι mehr auf den Mann, als auf den Act des Schreibens, geht. (Joh. 5, 39. auf den Inhalt. 10, 35. gar nicht her: ſowenig als Röm. 3, 2.) AG. 1, 16. 2, 30. 28, 25. Aber noch mehr iſt die ganze Art, das A. T. zu gebrauchen, im N. T. Beleg dafür, daß jene Zeit die h. Schriften ſo angeſehen habe.

Die beiden berühmteſten Stellen ſind dagegen am wenigſten entſcheidend. 2 Tim. 3, 16 f. 2 Petr. 1, 19—21.

In der erſteren liegt im θεόπνευστος (möge man es in paſſiver, oder in activer, Bedeutung nehmen *)) gewiß nicht mehr, als im ἱερόν, und die Stelle ſoll es nur ausſprechen, daß die h. Schriften neben dem theoretiſchen Nutzen, immer auch den praktiſchen haben. Jede Schrift, welche zu den heiligen gehört (die Ueberſetzung des πᾶσα iſt alſo gleichgültig), habe auch ſolchen Nutzen. (Καί, oft weggelaſſen, vielleicht auch nur, um die richtige Wortverbindung nachzuweiſen; die, nach welcher θεόπν. nicht als Prädicat zu nehmen iſt.) Die Bedeutung des θεόπνευστος an ſich, ſagt auch nicht mehr aus, als in der unbeſtimmten Formel, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, liegt. Die active giebt noch den an-

---

ten. Dagegen haben ſie auch wohl nicht geradezu den Buchſtaben für göttlich gehalten, wie erhaben, oder auch hart, ſie ſich immer ausgedrückt haben mögen. Nicht für göttlich, ſowohl der Abfaſſung, als der Erhaltung nach. Die Freiheit, die Verbeſſerungsſucht, in Ueberſetzungen und in Ueberarbeitungen des A. T. auch aus jenen Zeiten, zeugt dafür. Die allegoriſche Interpretation ſuchte dieſe Beſtrebungen mit dem Text auszugleichen.

*) Die Analogie entſcheidet ſich unſtreitig für die active Bedeutung: auch der ältere Sprachgebrauch der griechiſchen Kirche. Beim Nonnus ſteht es immer activ (Obss. e Nonno, p. 14). In

gemeſſenen Zuſammenhang: was den göttlichen Geiſt in ſich hat, würkt auch durch dieſen auf das Leben ein *).

Die zweite bezieht ſich allein auf die Weiſſagungen A. T.; aber ihr Sinn iſt vielſeitiger, als gewöhnlich angenommen; er iſt den alexandriniſchen Begriffen angemeſſen (oben S. 92) und kann daher auch kirchlich, nicht ohne Beſchränkung aufgefaßt werden. Zweierlei habe die Gegenwart, in Beziehung auf die Weiſſagungen, voraus; daß der Erfolg eingetreten ſei oder beginne, und, daß ſie denſelben Geiſt beſitze, welcher die Weiſſagungen ausgeſprochen habe. Durch beides vermöge ſie ſich alſo davon zu überzeugen, daß jene Weiſſagungen erfüllt ſeien, und ſomit von der Erhabenheit der Sache, auf welche ſie gerichtet geweſen wären. — Von dem A. T. aber iſt ohne allen Zweifel hier die Rede.

„Nunmehr erſt (darauf das βεβαιότερον) beſäßen ſie in den Weiſſagungen eine ſichrere Begründung ihrer Ueberzeugungen (hierauf möchten wir das βέβαιον, nicht blos auf die Sicherheit der Weiſſagung, beziehen): indem**) jene nur ſchwache Belehrung geben (λύχνος — αὐχμηρὸς τόπος, beides mit Bedeutung; jenes dem ἡμέρα, dieſes dem

---

den ſibyll. Verſen abwechſelnd, activ und paſſiv. Vgl. V. p. 609. 664. Gall. Die lateiniſche dagegen (wie Syr. bei d. St.) nahm es von den älteſten Zeiten her für inspiratus. Man verband mit dem Worte, die von, ἐπίπνοια, ἐμπνεῖσθαι u. ſ. w. Gleichbedeutend iſt θεόπνους in den hermetiſchen Schriften (Tiedemann's Poemander S. 21). — Aber man darf die active Bedeutung nicht zu ſtreng und philoſophiſch nehmen: nicht, Gott athmend, ſondern, Gottesgeiſt in ſich habend.

*) Für dieſen Sinn θεόπνευστον, nicht προφητικόν (Röm. 16, 26) gebraucht. (Eigenthümliche Erklärung von Beauſobre, remarques sur le N. T. zu d. St., von der Wiederherſtellung der Bücher durch Eſra, unter göttl. Unterſtützung.)

**) ᾧ — προσέχοντες, ὥσπερ — die Sätze wohl nicht zu eng zu verbinden, ſo daß das, προσέχειν, ſich auf das letzte allein bezöge: nunmehr ſei darauf zu merken, da es nun verſtändlich ſei.

φωσφόρος entgegengeſetzt *)), bevor theils die Zeiten ſich geſchickt, erhellt haben, theils der Sinn ſich aufgeſchloſſen." (Nur das Zweite wird nun, als das Dunklere, weiter erörtert.) „Denn, wie die Weiſſagungen vom Gottesgeiſte verliehen worden ſeien, ſo müſſen ſie auch von demſelben, nicht vom Menſchengeiſte, gedeutet werden." (Die Stelle ſo auszufüllen: ὑπό — ἐλάλησαν u. ſ. w. ἁγίου δὲ πνεύματος τῆς προφητείας ἔστιν ἐπίλυσις.) **)

Dieſer Gedanke von demſelben Geiſte für die Deutung, wie für die Entſtehung, der Gottesſprüche, war an ſich natürlich. Er wurde in der Platoniſchen Schule ***), dann bei den Alexandrinern, gern ausgeführt. (Philo, quod omnis prob. liber, 877: ἀμήχανον, ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν πατρίους νόμους ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.) Aber ähnlich iſt doch auch 1 Kor. 2, 14.

2. Die Inſpiration, von Offenbarung getrennt, mochte weit weniger, als beim A. T., bei den Schriftſtellern des N. T. von ihnen ſelbſt dargeſtellt werden. Die Gründe ſind zum Theile ſchon unendlich oft dargelegt worden. Dieſe Schriften waren nicht in der Abſicht verfaßt worden, um heilige zu ſein; vielmehr nur gelegentlich entſtanden: und (was in der kirchlichen Dogmatik ganz auf die entgegengeſetzte Weiſe genommen wurde) die Verfaſſer würden ſich in jedem anderen Verhältniſſe des Lebens und Amtes eher beſon-

---

*) *Λύχνος* hier alſo nicht, wie Pſ. 119, 105. Sprüchw. 6, 23. (Aber vgl. Apok. 21, 23.)

**) *Ἰδίας* alſo weder auf die Propheten, noch auf die einzelne Weiſſagung, noch auf ihren Buchſtaben; ſondern auf den Deutenden zu beziehen, dem heil. Geiſte entgegengeſetzt. — Wollte man nicht die, oben bezeichnete, Erklärung annehmen; ſo müßte man *ἐπίλυσις* von der Eröffnung, vom Ausſprechen der Weiſſagungen (gegen den Sprachgebrauch) verſtehen.

***) Im Jon (IV. 185 ss. Bip.) iſt er zwar, wie Göthe richtig bemerkt hat, nur ironiſch ausgeſprochen: allein eben doch, weil es ein gangbarer Gedanke war. Daher rep. II. 224. Bip. *θεῶν παῖδες* die *ποιηταί* und die *προφῆται*. U. a.

deren, geiſtigen Beiſtand zugeſchrieben haben, als bei dieſem Acte des Abfaſſens ihrer Schriften. Es kommt aber, wenigſtens mit Gewißheit bei Johannes und Paulus, das hinzu, daß ihre Grundſätze über Geiſt und Schriftgeſetz, doch in ihrem entfernteren Sinne, darauf hinausgingen, daß das Evangelium ſeine göttliche Gewähr und Würkung durch den freien Geiſt, nicht aber durch ein, buchſtäblich ſtreng aufzunehmendes und zu befolgendes Gebot, haben ſollte.

Diejenigen Aeußerungen der Apoſtel, welche noch mit einigem Scheine hier gebraucht wurden, gehen, wie die geſammte Lehre des N. T., darauf, daß die Apoſtel und Jünger ſich jederzeit, auch wann ſie ſchreibend lehrten, als Männer des heiligen Geiſtes fühlten. Alſo, wenn man es ſo nennen will, auf eine Theopneuſtie der Männer, nicht der Schriften. Und dieſes kann denn allein, als die Lehre N. T. von der Inſpiration gelten *).

Dahin auch 1 Kor. 2, 13. (διδακτοὶ πνεύματος ἁγίου λόγοι). 7, 40. Wo ferner, wie 1 Tim. 4, 1. auf das πνεῦμα, das in ihm ſpreche, hingewieſen. (Nicht hierher 1 Theſſ. 4, 8. ἀθετεῖ τὸν θεόν, nämlich, τὸν καλοῦντα. Das Folgende, τὸν καὶ δόντα u. ſ. w., ſoll dann nur ſagen, daß das apoſtoliſche Urtheil, das des Berufenden ſelbſt ſei.)

Dagegen für die Schriften A. T. eben die gangbaren, jüdiſchen Formeln vom göttlichen Geiſte, welcher dort geſprochen habe, im N. T. einfach wiederholt worden ſind. (Matth. 22, 43. Mark. 12, 36. AG. 28, 25.)

3. Die, gewöhnlich zu unbedingt hier verglichenen, Stellen und Formeln des Alterthums von der Inſpiration; ſind ſelbſt von der kirchlichen Anſicht vielfach verſchieden. Im alten Orient iſt die Vorſtellung von der Göttlichkeit der

---

*) *Griesbach.* stricturae in locum de theopneustia S. S. 784 ss. Opuscc. II. (G. J. Planck) Ueber den Inſp. Begriff. Flatt. Mag. 2. 1 ff. Schleiermacher, Schrr. d. Lukas XIV ff.

Schrift immer eine andere, höhere (oben S. 21 ff.). Bei Griechen und Römern aber beziehen ſich Formeln und Aeußerungen immer auf die **prophetiſche** Begeiſterung, nicht auf die Bücher der Schrift. In der Kirche entſtand der Inſpirationsbegriff, auf die Schriftverfaſſer bezogen, vornehmlich aus der Stelle, 2 Tim. 3, 16. — Die **Worte** aber, welche Inſpiration ausdrücken, hatten bei den Alten ſtets eine Beziehung auf den göttlichen Anhauch, Dunſt, in den Orakeln, ἔνθεος ἀτμός, alſo eine, urſprünglich materielle Bedeutung; und die Idee vom Geiſte Gottes, wie ſie in der Schrift liegt, fand ſich nicht in ihnen. Dem Griechen lag jene etwa nur in dem θεῖον, mit welchem die gottbegeiſterten Menſchen erfüllt ſein ſollten *).

34.

Die Erzählungen und Erörterungen der Schrift von **Wundern** Gottes, in der Schöpfung und in ſeinem Volke, haben niemals den Zweck, dieſe als Offenbarungen von Begriffen und Lehren darzuſtellen: ſondern es werden die Wunder immer, entweder als Hülfsleiſtungen, oder als ſichtbare Beſtätigungen von Perſonen oder Sachen, beſchrieben. Uebrigens iſt es derſelbe Begriff, welchen die ganze alte Welt, und welchen die Bücher A. und N. T., vom Wunder aufſtellen, nur in Beziehung und Zweck verſchieden: es iſt

*) So hat es auch Joſephus (wie 13, 10, 7) abwechſelnd mit dem πνεῦμα. Die Stelle, Philostr. Apoll. Tyan. 7, 34.: „es wird mich vertheidigen χρόνος καὶ θεῶν πνεῦμα καὶ σοφίας ἔρως ἧ σύνειμι —" iſt eine Nachbildung der bekannten im Evangelium: wie die heidn. Platoniker ſie liebten. (M. Progr. de librr. Hermeticorum or. et ind. 827.) Nicht, wie Olearius meint, vom **Apollonius** aus babyloniſchem (jüdiſchem?) Sprachgebrauche entlehnt.

auch derſelbe, mit dem, welchen die älteren Schulen in der chriſtlichen Kirche entwickelt haben.

1. Wunderwerke könnten nur in zwiefacher Hinſicht, *Offenbarungen* (im eigentlichen, engeren Sinne) haben ſein ſollen: wenn ſie (vgl. oben 25.) auf das Ueberweltliche Gottes hätten hinweiſen ſollen, *oder* ganze Darſtellungen von Begriffen und Lehren ſein. Allein keine von beiden Deutungen findet ſich in den bibliſchen Schriften *). Man könnte daher die Wunder nur in einer von den beiden Bedeutungen, Offenbarung Gottes *ſchriftgemäß* nennen: entweder, daß Gottes Kraft in ihnen erſchienen ſei, oder, daß die Menſchen durch ſie auf Gottes Macht überhaupt, oder auf ſein Mitwürken in einer gewiſſen Sache, haben aufmerkſam gemacht werden ſollen. Denn dieſe ſind die Zwecke, welche im Allgemeinen den Wundern in der Schrift beigelegt werden. Bei beiden aber wird in den Menſchen, vor denen das Wunder geſchieht, ſchon Gotteserkenntniß vorausgeſetzt.

Es iſt weniger bedeutend, daß bei dem, zuletzt erwähnten, Zwecke der Wunder, die Abſicht entweder auf die ſchauenden Menſchen gerichtet werde (2 Moſ. 8, 19. and.), oder auf den Wunderthäter ſelbſt, daß er ſich als Gottes Betrauten und Organ betrachten und halten ſolle. (2 Moſ. 4, 1 ff. Jeſ. 38, 7 ff.)

Was aber oben ſchon wiederholt (zu 25. und 32.) geſagt wurde; gehört für dieſen Artikel beſonders. Die allgemeinen, *mythiſchen* Denkarten der alten Welt dürfen hier nicht unbedingt und ohne Einſchränkung zugelaſſen werden. Umſtände und Denkart waren bedeutend andere bei den

*) Wenn man nicht die Offenbarung in der zweiten Bedeutung, mit der alten Kirche (vgl. La Mennais, nicht unbedeutende, Abh über die Wunder: essai sur l'indiffer. IV. 332) nur ſo nehmen wollte, daß ſich in den Wundern die Welterlöſung äußerlich und im Einzelnen dargeſtellt habe.

Iſraeliten, älteren und ſpäteren: vornehmlich aber charakteriſirt ſich die religiöſe Anſicht derſelben darin, daß ſie von der Idee einer eigenthümlichen Beſtimmung dieſes Volkes, Gott anzugehören, ausgeht. Doch widerſtreitet dieſes nicht überhaupt der mythiſchen Deutung: wie im Folgenden weiter darzulegen ſein wird.

2. Der Begriff des Wunders, wie er in den Umſchreibungen und in eigenthümlichen Formeln und Namen, im A. T. ausgedrückt wird, iſt ganz der allgemeine — wie oben geſagt, ſowohl der alten Welt, als der Schulen. Ereigniß oder Handlung, welche außer dem Naturlaufe und Naturgeſetzen wäre: beides immer verbunden gedacht, wie es überhaupt in dem alterthümlichen Begriffe geſchahe. Bei den Grundſätzen, welche beſonders unter den Iſraeliten feſtſtanden, über Gott und Welt; war es dann nothwendig, daß ſolche auf Gott, als Urheber, zurückgeführt wurden.

Nur verſteht es ſich von ſelbſt, daß dieſer Begriff dort nicht metaphyſiſch ſtreng aufgefaßt worden ſei: weder, was die Naturgeſetze betrifft *), noch in Hinſicht auf die Einwürkung Gottes.

Am entſcheidendſten für jenen Begriff iſt im A. T. die häufige Zuſammenſtellung von Schaffen und von den Wundern, um die göttliche Allmacht zu beſchreiben. Es wurde alſo in dieſen Etwas gedacht, was nicht in der beſtehenden Ordnung der Dinge läge. Pſ. 72, 18. 89, 5 ff. Hiob 5, 9. (Daher auch wohl der Gebrauch der Schöpfungsformel, Gottes Finger, für die Wunder. 2 Moſ. 8, 19. and.) Die Wunderwerke ſelbſt heißen Schöpfung (בְּרִיאָה) oder, Neues ſchaffen, 4 Moſ. 16, 30. Jer. 31, 22. Und ſo iſt vielleicht auch das Neue (Gott wollte das Neue) im Liede der Debora zu nehmen, Richter 5, 8 **). Umgekehrt

*) Unten: daß es ſelbſt an dem Namen für dieſe bei den Hebräern fehlte.

**) Die gewöhnl. Erkl. ſ. bei Lette.

die Werke der Schöpfung, Wunder, Pſ. 139, 14. (wenn das Wort nicht hier, Geheimniſſe, bedeutet). Sir. 18, 6. 42, 17. — Die Stelle, Weish. 19, 6. („die ganze Natur wurde, Alles in ſeiner Art, umgeſtaltet, nach Gottes Geboten") hat den genaueren Erklärungen des Wunderbegriffes in der Kirche oft zum Grunde gelegen *).

Aber auch die Namen und Formeln, welche das Wunder bezeichnen, deuten zum größeren Theile jenen Begriff an. Die Macht (δυνάμεις, Aeußerungen derſelben) und das Wundern ſelbſt, bezieht ſich bei den Hebräern immer auf Werke der Gottheit. Dagegen hat das τέρας (מוֹפֵת) wiederum dort nicht die beſtimmte Bedeutung, wie bei den Claſſikern (τὸ παρὰ φύσιν): es iſt, wie σημεῖον (אוֹת) nur ein Ausdruck für das Auffallende, Glänzende. Die Worte, σημεῖα καὶ τέρατα, werden mehr nach einem alterthümlichen Gebrauche, als mit beſtimmter Bedeutung, mit einander verbunden: oder ſie unterſcheiden ſich, wie Wunder unter den Menſchen und in der äußeren Natur **).

Die Formeln: ſtarke Hand, ausgeſtreckter Arm (2 Moſ. 13, 9. and.) und ähnliche, ſprechen ſehr deutlich den Gedanken einer beſonderen, unmittelbaren Würkſamkeit Gottes aus.

Der Name, ἔργα, endlich, für Wunderwerke gebraucht, gehört eben dahin. Den Wunderbegriff erhielt es

---

*) Z. B. Sedulius, carm. pasch. I, 70. Subditur omnis imperiis natura tuis, rituque soluto transit in adversas iussu dominante figuras. — Auch die ſpäteren Juden ſtellen das Wunder ſo dar: anders Maim. More II. 29.

**) Von dieſen ſind wieder die Wunder vom Himmel (ἀπό, ἐξ οὐρανοῦ) zu unterſcheiden: Matth. 16, 1. Mark. 8, 10. Luk. 11, 16. Joh. 6, 30 ff. Nicht ein Geſtirn (Münter) ſondern, die himml. Erſcheinung des Meſſias. Neben den gewöhnlichen, kirchlichen Unterſcheidungen, vgl. die Erörterungen des Unterſchiedes von σημεῖον und τέρας, bei Lydus, de mensib. 295 ss. und Tzetzes, Chil. 7, 152.

in der Sprache des N. T. aus dem A. (4 Moſ. 16, 28. Pſ. 44, 2. 95, 10. vgl. Hebr. 3, 9.); und nicht nur als Werke κατ᾽ ἐξοχήν, ſondern als ſolche, in denen Gott ſelbſt von Neuem handelte, wie er in der Schöpfung (ſeinem, ſonſt ſchlechthin ſogenannten, Werke) gewürkt habe. Es ſcheint der Name indeſſen im N. T. verſchieden gebraucht zu werden. Matth. 11, 2. Hebr. 3, 9. rein in der Bedeutung des A. T. Beim Johannes dagegen, wo das ἔργον öfters, als die Geſammtbeſtimmung Jeſu, erſcheint (4, 34. 17, 4) ἔργα von allen Werken und Handlungsweiſen, welche zu jener gehören; und ſo denn allerdings vorzugsweiſe von den Wunderwerken, denen Johannes ſoviel beilegte. (5, 36. 7, 3. 10, 25. 14, 10 ff. 15, 24.) Tugendwerke könnte es nur bedeuten, ſofern auch im Leben Jeſu ſeine höhere Beſtimmung ausgeſprochen worden ſei. Allein es bedeutet dieſes niemals. Anders nehmen es Starck, Exc. I. an: Paraphr. et Comm. Io. 13—17. 1814. Lücke, Comm. II. 47. u. A.

Die Bedeutung des Wunders, welche gerade bei Griechen und Römern die vorherrſchende iſt, Anzeigen von Etwas, das geſchehen werde (prodigium) *), findet im A. T. nur da gewiſſermaßen Statt, wo eine prophetiſche Verkündigung gegeben wird, welche ſich entweder durch eine andere, früher zu erfüllende, beſtätigen ſollte (1 Sam. 2, 34. Jeſ. 66, 19 **)); oder in deren Gegenſtand ein anderer, geringerer, welchen ſie ſo mit ankündigt, fallen ſollte, damit ſich die Gedanken der Menſchen an dieſem ſammeln und leiten laſſen könnten. (Jeſ. 7, 14. 8, 18. 31, 3. 44, 29. and.) — Bei den Alten bleibt dagegen auch bei dieſen

*) Steger, die Prodigien oder Wunderzeichen der alten Welt. 800.

**) Σημεῖον παρουσίας ſo, Matth. 24, 3. σημεῖα καιρῶν 16, 1—4. (Σημ. τοῦ αἰῶνος Sir. 42, 18. wie 43, 6., das, woran der Lauf der Dinge im Voraus erkannt werden könne; dort, dichteriſch in Gott ſelbſt angenommen.)

Anzeigen der Hauptbegriff der von etwas Außerordentlichem, Uebernatürlichem *).

Es lag denn endlich auch ganz natürlich in den Begriffen der Hebräer von der göttlichen Macht und Begünſtigung (nicht alſo in der weiteren Bedeutung der Worte) daß bisweilen auch nur auffallende Lebenserſcheinungen, Wunder, genannt wurden. Jeſ. 20, 3. Ezech. 14, 8. Pſ. 86, 17. (Luk. 2, 34).

Das Ganze dieſer iſraelitiſchen Wunderlehren fiel wohl vornehmlich durch ſeinen particulariſtiſch-religiöſen Sinn, beſonders den Römern ſehr auf. Daher die Reden von der Moſaiſchen Magie, Plin. H. N. 30, 1., und das bekannte, Hor. Sat. 1, 5, 100 ss. (non credo — si quid miri faciat natura, Deos id tristes ex alto coeli demittere tecto. **))

3. Es iſt im Ganzen dieſelbe Wunderanſicht in den Schriften N. T. anzutreffen, wie in der heiligen Sprache und der Denkart der Iſraeliten. Finden ſich dort auch nicht die Umſchreibungen, welche das Wunder aus der beſtehenden Natur herausſtellen; ſo liegt doch der Gedanke, daß in demſelben Gott über oder gegen die Natur würke, immer im Ganzen der Wunderbeſchreibungen. Aber als Zweck gilt hier im Allgemeinen durchaus die Beſtätigung eines Abgeſandten, Jeſu oder der Apoſtel. Nur in einzelnen Stellen erzählender Art, tritt blos das Wunderbare, als bloße Erſchei-

---

*) Ueberhaupt ſcheint *σημεῖον* immer, in der bibliſchen und in der claſſiſchen Sprache, Etwas zu bedeuten, was auffällt, die Augen auf ſich zieht. Nicht: Zeichen von etwas Anderem, z. B. von der Gegenwart, dem Beiſtande, oder der Gunſt, Gottes. So wird es gewöhnlich genommen. Vgl. Paulus Comm. IV. 174 ff.

**) Der vielgedeutete Name, Apella, kann auf das, in dieſer Sache claſſiſche, פֹּעַל, hindeuten (Hab. 1, 5): und vielleicht eben dahin (הלא פ״) beim Plin. a. a. O. der Name des Zaubereigenoſſen des Moſes, Lotapea, welchen auch Harduin aus der hebr. Sprache ableiten will.

nung des Göttlichen auf. Jener Zweck der Beſtätigung: Mark. 16, 20. AG. 14, 3. Hebr. 2, 3 f. (Röm. 15, 18.) *)

Von dieſem Zwecke ſind dann die mannichfachen Anwendungen zu unterſcheiden, welche von den erfolgten Wundern geſchahen. Für Meſſianiſche Würde Jeſu, Matth. 11, 2 ff. Luk. 7, 21 ff. (Jeſ. 35, 5. 61, 1.) Joh. 7, 21. oder prophetiſche, Joh. 3, 2. Für das Wohlwollen Jeſu überhaupt, AG. 10, 38. Für das Aufhören des dämoniſchen Reichs, Matth. 12, 28. Luk. 11, 20. — Wollte man aber unter die Zwecke der Wunder des Evangelium den ſtellen, nur die Aufmerkſamkeit der Zeitgenoſſen auf ſich zu ziehen; ſo würde man mit dem Zwecke dasjenige verwechſeln, was man ſelbſt, als die, einzig**) ſtatthafte, Bedeutung derſelben, einräumen zu können, meint: ſo wie der bibliſche Wunderbegriff keineswegs blos im Verwunderlichen (mirabile) beſteht. Gerade Johannes hat (bei ſeiner, ſonſt mehr innerlichen, Anſicht der chriſtlichen Dinge) den Wundern bei Jeſu am Meiſten beigelegt. (5, 20. 36. 10, 25. 15, 24. 20, 30 f.) Theils, weil ihm Alles, was von Jeſu gethan worden war, in einem weſentlichen Zuſammenhange unter einander und mit der Beſtimmung Jeſu erſchien: theils, weil er das Göttliche, welches ſich in ihnen offenbart habe, nicht nur als äußere Unterſtützung, ſondern als Inneres, als höheres Weſen, betrachtete, und ihm alſo auch die Wunder, als Ausdruck von dieſem erſchienen (δόξα 2, 11. 11, 40. Wie 4 Moſ. 14, 22. Gottes Herrlichkeit bei den Wundern.) Ob er denn alſo gleich den Unglauben der höheren, ſittlichen Art, mit dem in Beziehung auf die Wunder gleichſetzt; ſo ſtehen ihm doch auch auf der anderen Seite, und

*) Die bekannten Abhandlungen: Storr, Flatt. Mag. IV. 178 ff. Flatt, Mag. III. 20 ff. *Schott.* de consilio, quo Iesus miracc. edid. — Opuscc. I. 111—312.

**) Bei der nothwendigen Ungewißheit nämlich darüber, ob Etwas dergleichen würklich von Gott ſei.

eben in derſelben Hinſicht, die höheren, geiſtigen Aeußerungen Jeſu den Wundern gleich; oder auch inſofern über ihnen, als ſie, um wahrgenommen zu werden, einen gebildeteren Sinn für das Innere vorausſetzten. 4, 48. 10, 37 ff. 14, 11. (vgl. Mark. 8, 17 ff. Luk. 16, 31. 1 Kor. 1, 22.) Jo. 5, 19 ff. wird (wie wahrſcheinlich von Jeſu auch Matth. 12, 38 ff. Mark. 8. Luk. 11. *) beſonders aber Luk. 10, 17 ff.) auf die geiſtigen Erfolge des Evangelium, als auf eine größere Art der Wunder, hingewieſen.

4. In der religiöſen Anſicht und Lehre der Iſraeliten lag es eigentlich keineswegs, den Wundern auch einen nicht göttlichen Urſprung beizulegen: da ſie die Erkenntniß der göttlichen Würkſamkeit für ſicher, und keine andere Herrſchaft in der Natur, als die von Gott, für möglich hielten. Daher 5 Moſ. 13, 2 ff. falſche Lehrer nur durch ſolche Wunder bethören, durch welche Gott das Volk verſucht **).

Nur in den Volksmeinungen gab es unter den Iſraeliten ſolche falſche Wunder: bei denen es denn unbeſtimmt bleibt, ob ſie blos Täuſchung in der Beurtheilung, oder nicht vielmehr Magie, haben ſein ſollen. Die ſpäteren Juden haben hiernach die alten Erzählungen, beſonders von den Aegyptiſchen Zauberern, ausgeſchmückt ***).

---

*) Bußpredigt und Beſſerung, waren die Zeichen, welche ſich für ſie begeben ſollten. (Eberhard. N. Apol. des Sokr. II. 321. Paulus — gegen ihn Henk. Muſ. III. 263 ff.)

**) Nach den Juden ſoll dieſes auch in den Verſuchungen (5 Moſ. 4, 34. 7, 19. 29, 3) liegen. Gewiß iſt aber 13, 2. das geben, hier nicht vom Verſprechen (mit Storr) zu verſtehen. Merkwürdige Ausführung (nach Voorſt gegen die Wunder Chriſti gerichtet) von Maimonides, fund. leg. 8. „Auch Moſes habe ſeine Wunder, nicht zum Beweis, ſondern aus innerer Nothwendigkeit, gethan: nach ihm gelte allein die Uebereinſtimmung mit dem Geſetze.“

***) Zu 2 Tim. 3, 8. vgl. Buxtorf. Lex. 945 ss. Fabric. z. Cod. pſ. I. 816.

Die ſpäteren Volksmeinungen dagegen ſchrieben dem Satan und ſeinen Geiſtern eine Macht über die Natur zu, und ſomit die Wundermacht. Um nun hierdurch nicht die Beweiskraft der Wunder zu ſchwächen, ſtellte man als Kennzeichen der wahren, göttlichen, Wunderwerke, die Rechtſchaffenheit der Perſon und die Geſetzlichkeit der Lehre auf. Noch war dieſes kein Zirkel im Beweiſe: denn die Iſraeliten und Juden unterſchieden ja fortwährend den göttlichen Beruf von dem blos menſchlich-tadelloſen und rechtſchaffenen Würken.

Indem Jeſus ſich dieſer Formeln bediente *), wies er auf die Gotteswürdigkeit ſeiner Sache hin, welche der Sataniſchen ſogar entgegenſtünde (Matth. 12, 25 ff. Mark. 3. Luk. 11): beim Johannes ſollte auch wohl gegen dieſen Judenwahn die allgemeine Anforderung gerichtet ſein, ſich zum Gefühle des Göttlichen in der ganzen Perſönlichkeit Jeſu, zu erheben. In beſonderen Beziehungen (für welche denn auch beſondere Verwahrungen dargeboten werden) findet ſich die Warnung vor dämoniſchen Wundern, Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. 2 Theſſ. 2, 9. Apok. 13, 12.

In der ganzen Anſicht endlich von den Wundern, welche bei den Iſraeliten und im Urchriſtenthum herrſchte, lag es, daß ſie bei jenen als etwas Nothwendiges in der Theokratie galten. Wie nun in den ſpäteren Zeiten der Glaube theils an den göttlichen, fortwährenden Schutz, theils an die prophetiſche Zeit, aufhörte; faßte man auch wohl die Wunder, als eine Erſcheinung auf, welche nur bei einzelnen Geiſtbegabten und in großen Epochen wiederkehrte. (Hierher auch wohl in der Parabel, Matth. 21, 33. Luk. 20, 9. das ἀπεδήμησε.) Soll es in 1 Kor. 13, 2. 8. liegen, daß die Wunderkräfte dereinſt, auch im irdiſch-voll-

---

*) Mark. 3, 23., wird, zum ſicheren Zeichen, daß hier bloße Anbequemung gefunden werde, der Rede Jeſu das, ἐν παραβολαῖς vorangeſtellt.

kommenen Zuſtande, aufhören würden; ſo konnte dieſes ſchon durch die Lehre begründet ſein, daß ſie vom Geiſte Gottes ausgingen. Allein in der Zeit, in welcher Gott Alles in Allem ſein würde, bedurfte es keiner einzelnen Gaben und Würkſamkeiten des göttlichen Geiſtes mehr, und dieſer ſollte überhaupt (nach der jüdiſchen und der urchriſtlichen Meinung) der göttlichen Herrlichkeit weichen.

5. Das Urtheil über die Wundererzählungen A. und N. T., gehört nur inſofern für die bibliſche Theologie, als die Meinungen dieſer Art den Berichten und Aeußerungen der Schrift ſelbſt Gewalt angethan haben *).

Es muß als entſchieden angenommen werden, daß jene Erzählungen im Ganzen als würkliche Wunderberichte gegeben worden ſeien, und, daß ſie nicht haben Allegorie ſein ſollen. Dieſe zweite Anſicht, beſonders auf das Evangelium angewendet, würde, wenn man ſie auf die erträglichſte Weiſe auffaſſen wollte, auf eine große Entſtellung und Verwirrung in der urſprünglichen Sage, und zuletzt auf die Unächtheit der Evangelien, welche ſolche Allegorie'n enthielten, hinführen. Bei dem Gegentheile der erſteren, der Anſicht von ſogenannten, philologiſchen Wundern, hat man gewöhnlich die natürliche Deutung mit der Annahme daß etwas Natürliches erzählt werde, vermiſcht: daher denn auch das Urtheil über die Wundererklärung gewöhnlich ſo ſchwankend geweſen iſt.

Die Wunder, ſowohl als glänzende Erſcheinungen Gottes, als wie Erweiſe für einzelne religiöſe Veranſtaltungen oder für gewiſſe Perſonen, hatten ihren Zweck in ihrer Zeit; ſowie ſie nach Sinn und Abſicht ſich auf eine gewiſſe Stimmung und Denkart jener Zeiten gründen. Nach keiner

---

*) C. G. Thienemann, Beſtimmung des Standortes, von welchem alle Verſuche, die Wundergeſchichten N. T. aus nat. Urſachen zu erk., zu betrachten ſind. L. 798. Köſter, Immanuel, oder Charakteriſtik der N. T. Wundererzählungen. 821.

Anſicht, welche ſich nur im hiſtoriſchen Sinne erhält, gehören ſie zum Inhalte und Gegenſtande der Anſtalten A. und N. T.: daher denn auch die dogmatiſche Kritik am beſten thut, wenn ſie die Ereigniſſe und ihren Zuſammenhang vollkommen auf ſich beruhen läßt.

Indeſſen kann man allerdings einräumen (und dieſes iſt das Weſen und der Vorzug jener mythiſchen Anſicht*)), daß in der Iſraelitiſchen Geſchichte, materiell, die religiöſe Grundanſicht, die von der durchgängigen Unterſtützung Gottes für das Volk; formell, der dichteriſche Sinn und Styl, welcher in dem öffentlichen Leben und in der heiligen Sprache des alten Orients überhaupt herrſchte; der Einkleidung des hiſtoriſchen Stoffes in Wunderſagen, nothwendig ſehr günſtig geweſen ſei: ſowie in der evangeliſchen Geſchichte theils die Meſſianiſche Ueberzeugung überhaupt, theils die erhabeneren, welche ſich bei den Wahrnehmungen im Leben Jeſu aufdrangen. Sind denn hier auch diejeniger Spuren eines natürlichen Herganges der Ereigniſſe meiſt völlig unſicher, welche die materielle Wunderdeutung aufgeſucht hat; und hat man bei dieſer auch die Abſicht, vornehmlich des Markus (7, 33 ff. 8, 22 ff.) überſehn, die Wunderwürkſamkeit Jeſu, in Anbequemung zu der natürlichen, beſonders der ärztlichen, Handlungsweiſe, darzuſtellen **): ſo ſcheint es doch bei den Evangeliſten ſelbſt bedeutſam hierdurch, wie ſie die moraliſche Kraft auch als das Weſentliche in der Wunderwürkſamkeit Jeſu, geachtet haben. Matth. 17, 21. Mark. 9, 29., wird daher von der Wunderkraft über die Dämonen ſo geſprochen, als wer-

*) Von Wette in der Kritik der iſr. Geſchichte beſonders entwickelt. Die Deutungen in Bauer's Mythologie, ſchwanken zwiſchen der mythiſchen und der materialen Methode.

**) Ohne Zweifel im Zuſammenhange mit dem Verbote Jeſu, von dieſen Wundern zu ſprechen.

de ſie durch moraliſche Vorbereitung geſteigert *). Der Glaube iſt eben daher durchaus die Bedingung, unter welcher Wunderkräfte ſich äußern und aufgenommen werden können. (Matth. 9, 22. 15, 28. Mark. 5. 6. — Matth. 17, 20. 21, 22. Mark. 11. 1 Kor. 13, 2.) Und offenbar nicht ſowohl, als poſitive Bedingung (ſo, daß Gott dieſe Kräfte und Wohlthaten nur den Gläubigen verliehe) ſondern als moraliſche. — Dieſer Gedanke von der Glaubensbedingung bei den Wundern, iſt übrigens in der ganzen alten Wunderzeit, aber nur in verſchiedenem Sinne, zu finden: ſowie ſich die volksmäßigen Anſichten und Deutungen von den Wundern überhaupt dort im Ganzen ziemlich entſprechen **).

35.

Die Weiſſagungen hatten dagegen bei den Iſraeliten, ſowohl den Zweck, einen Beweis für das göttliche Walten in den Dingen der Welt und des Lebens darzulegen, als gewiſſe Menſchen, als Seher, zu beglaubigen, oder endlich gewiſſen Ereigniſſen der Zu-

*) Bisweilen, wie Matth. 7, 22. 12, 27. Luk. 11, 19. Mark. 9, 38. Luk. 9, 49 f., ſtellt ſich dieſelbe Kraft auch außer der unmittelbaren Verbindung mit Jeſu dar: ſie konnte aber dann vollends nur, als moraliſche Kraft, würken.

**) Der heidniſche Platonismus (die theurgiſchen Meinungen ausgenommen) und die Muhammedaniſchen Schriften und Sagen, wagen in dieſem Artikel gewöhnlich Nachahmungen der chriſtlich-bibliſchen Wundererzählungen, auch in Stoff und Inhalt. So ſchwanken ſie auch durchgängig zwiſchen der Annahme von Wundern und ihrer Herabſetzung; wie zwiſchen den verſchiedenen Anſichten derſelben. Eunapius will die Johanneiſchen Stellen von der Herrlichkeit in Jeſu nachahmen, wenn er von ſeinen Helden Verklärungen berichtet, während ſie keine einzelnen Wunderthaten hätten verrichten wollen. Eunap. p. 13 ss. (ἐπιδείξεις τῆς θειότητος

kunſt, ihre rechte Stellung zu geben. Im N. T. tritt die Bedeutung der Weiſſagungen, als einer fortwährenden Beglaubigung heiliger Männer, überhaupt zurück.

1. Ueber das Prophetenthum der Schrift, A. T. beſonders, iſt oben, nach Art und Gegenſtänden, ſchon Einiges bemerkt worden. (S. 40. 67 f.) Das Weiſſagen gehörte nicht weſentlich zu demſelben und ſelbſt die Darſtellungen von Begebenheiten in den prophetiſchen Schriften, ſind nicht immer gerade Weiſſagungen: hier iſt von dieſem allein die Rede. Aber Weiſſagung und Wunder ſind auch in der ganzen Schrift verwandte Begriffe; ſowie ſie auch in der Kirche als ſolche angeſehen werden: und die erſten beiden, hier aufgeführten, Zwecke haben ſie mit einander gemein.

Als Erweis für die göttliche Macht und Würkſamkeit, finden ſich die Weiſſagungen, in einzelnen prophetiſchen Stellen behandelt (den Götzendienern entgegengeſetzt). Jeſ. 41, 22 f. 42, 9. (Das Frühere: die, früher erfolgten, Ankündigungen.) *) Der Sinn dieſer Reden iſt, wie in den oben (S. 202) erwähnten, welche Schaffen und Wiſſen Gottes zuſammenſtellen, nicht gerade philoſophiſch zu deuten. Es wird in ihnen beiden der Lauf der Ereigniſſe, auch, ſofern er mit dem freien Willen zuſammenhängt, als von Gott ſelbſt geſchaffen und eingerichtet, dargeſtellt. Aber in dem weiten, freien Sinne, in welchem die Morgenländer neben Allem und über Alles die Macht und Würkſamkeit Gottes darzuſtellen pflegen.

αὐτοῦ — ὑμῶν ἕνεκα. Vgl. Joh. 11, 42) 16. 50 ss. (kein ϑεατρικὸς ϑαυματοποιός, nur διὰ λόγου κάϑαρσις) I. Boiss. Vgl. Comm. 319. Die Muhammediſchen Wunderanſichten, im Gegenſatze zu den bibliſchen, Maracc. prodr. Corani P. II.

*) So Joſephus (A. 10, 11, 7), die Weiſſagungen beweiſen Gottes Vorſehung gegen die Epikureer.

Wie die Wunder oft Hülfsleiſtungen ſind, ſo erſcheinen auch die Weiſſagungen bisweilen nur als Tröſtungen und Ermunterungen in ſchwierigen Zeiten. Alle Meſſianiſchen Weiſſagungen, auch die im Buche Daniel, haben dieſe Bedeutung. Dieſes iſt das Heilſame des Glaubens, welches in den prophetiſchen Reden A. T. dargeſtellt wird. (Hab. 2, 3. 4.) Aber ſchon Moſes ſtellte dieſelben auch, als Beſtätigungen der prophetiſchen Sendung dar. Vgl. 5 Moſ. 18, 21 f. Im Leben Jeſu wird denn auch dieſe Vorherverkündigung, bald, wie ein Erweis eigenen göttlichen Wiſſensvermögens, beſchrieben, bald, wie göttliche Unterſtützung *).

Aber faſt vorherrſchend ſcheint auch bei den Iſraeliten jene, mehr hiſtoriſche, unterrichtende, Bedeutung der Weiſſagung geweſen zu ſein; in welcher ſie nur bezeugen ſollten, daß gewiſſe Ereigniſſe von Gott bedacht, geſendet ſeien **) und, daß ſie in einen gewiſſen Zuſammenhang, einen Plan Gottes, hinein gehörten.

Die Reden Jeſu, Joh. 13, 19. 14, 29. (ἵνα, ὅταν — ἐγώ εἰμι) haben wahrſcheinlich dieſelbe Bedeutung: nicht, daß ſie Gottes Beiſtand daran erkennen ſollten, ſondern, daß ſie die Ereigniſſe recht würdigen ſollten, als zum großen Meſſianiſchen Plane gehörig ***).

2. Es ſcheint ſchon in dem Sinne des A. T. geweſen zu ſein, was jener Stelle, 1 Petr. 1, 19 f., zum Grunde

---

*) Unten, Stellen vom Geiſte in Jeſu.

**) Das: es muß Solches geſchehen: (Dan. 2, 28 f.) Matth. 17, 10. 24, 6. Luk. 22, 7. Joh. 20, 9. and.

***) *Ἐγώ εἰμι* (gewiß ohne Rückſicht auf die A. T. Stellen von Gott, Jeſ. 41, 4. u. ſ. w., alſo auch nicht in der Bedeutung von dieſen; ſondern)., entweder, daß ich der ſei, welcher ich ſein will; oder, ich es ſei, welcher dieſe Dinge herbeiführe. In beiden Bedeutungen giebt die Stelle den, oben bezeichneten, Gedanken. „Daß ich, meine Sache, die Welt beherrſchen ſolle —: daß der Lauf der Dinge für mich nur Statt habe.“

liegt: daß die Weiſſagungen immer nur allgemein, nicht genau beſtimmt, geweſen ſeien. Hierauf gründet ſich auch wohl, Matth. 24, 36. Mark. 13, 32. AG. 1, 7. (Die Zeitmomente ſelbſt liegen nicht im Kreiſe der Prophetie: nur, daß Etwas geſchehen werde.) Ueberhaupt aber tritt im N. T. die Weiſſagung zurück, und, wie das Wort, *προφητεία*, wieder eine andere, die weitere Bedeutung erhielt, ſo werden die übrigen Geiſtesgaben alle der Weiſſagung vorangeſtellt. Vielleicht ſchon, weil das Judenthum ſeine größte Bedeutung und ſein vornehmſtes Intereſſe gerade hierin hatte. (Dahin vielleicht auch Apok. 19, 10 *).) Dann aber auch, weil das Evangelium und ſeine Zeit, durchaus als Erfüllung aller Verheißungen gedacht wurde **); ſo daß es nunmehr nur noch auf Würkſamkeit für die Gegenwart ankäme. Dieſe Gegenwart ſelbſt endlich umfaßte ja, ſchon nach den gangbaren Formeln des Urchriſtenthums, eine nur kurze Zeit, vor der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, welche denn auch der einzige Gegenſtand der chriſtlichen Weiſſagung ſein konnte. — Dieſe Gedanken kann die Dogmengeſchichte auch in der alten Kirche vielfach nachweiſen.

---

*) *Η μαρτυρία τοῦ Ιησοῦ ἐστι τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.* „Deſſelben Urſprungs, und alſo gleichen Werthes, iſt prophetiſche Gabe, und das Bekenntniß Jeſu, welches ſich bei Allen findet.“

**) 2 Kor. 1, 20. — *Επαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ Ναὶ καὶ τὸ Αμήν* — iſt wohl, dem Zuſammenhange nach, nicht von der Erfüllung aller Weiſſagungen in Jeſu zu verſtehen, ſondern daß in der Sache Jeſu, wie ſie durch die Apoſtel verkündigt würde, alle Segnungen Gottes erſchienen ſeien (*τὸ Αμήν*), und nichts als Segnungen (*τὸ Ναὶ*). Die folgg. Worte: *τῷ θεῷ — ἡμῶν*, gehören wohl zu dieſen, nächſt vorhergehenden: an ihnen, den Chriſten, bewährten ſich dieſe Verheißungen. — Die alte Kirche legte die Bedeutung der Worte in das *ἐν αὐτῷ*, und, wenn ſie, wie Theodoretus z. B. (vgl. Noeſſelt zu demſ. b. d. St.) anders geleſen hat, ſo ſcheint es ſo geweſen zu ſein: *Ἐν αὐτῷ. Καὶ ἐν αὐτῷ τὸ Ναὶ καὶ τὸ Αμήν* u. ſ. w.

3. Die Grundſätze der N. T. Schriftſteller über die Erfüllung von Weiſſagungen, und die Aufſtellung der Meſſ. Weiſſagungen, gehören an andere Stellen der bibl. Theologie. (Ueber jene vgl. auch oben S. 92 f.) Bei dieſen Meſſianiſchen Citaten iſt im N. T., wie auch meiſtens in der Kirche, auch nicht ſowohl die Anſicht genommen worden, daß göttliche Kräfte in der Sache gewürkt haben müßten, wie ſie in den Weiſſagungen geſprochen hätten: ſondern es ſollen die Dinge des Evangelium mit der alten heiligen Sache des Moſaismus und A. T. in Zuſammenhang gebracht, vornehmlich aber ſolche Ereigniſſe dadurch gerechtfertigt werden, welche an ſich zweideutig ſcheinen, oder auch einer Misdeutung unterworfen ſein konnten.

Wir begreifen daher leicht, wie gerade die, unſerem Sinne ſo fremde, *Typologie*, welche die *Geſchichte* Jeſu und des Evangelium mit den Wundern und dem Glanze der Vorzeit in Verbindung brachte, dem Urchriſtenthume gefallen konnte. Sie hatte wohl immer in Sinn und Anſicht der Juden gelegen; nur mehr auf den Ritus angewendet, und dieſen als Abbild des *Himmliſchen* gedacht (oben S. 98) — ohne gerade (ſogenannte) ägyptiſch-hieroglyphiſche Grundſätze dabei zu haben *). Auch das myſtiſche und philoſophiſche Heidenthum dachte ja die ganze Welt voller Symbole. Aber im Urchriſtenthum ging durchaus der Begriff des Himmliſchen in die Vorſtellung deſſen über, was, als das Zukünftig-Verheißene (τὸ ἐρχόμενον) nunmehr erſchienen ſei. Wir haben demnach in den wenigen Stellen des N. T., welche die jüdiſche Typologie in dieſer Geſtalt geben, keine ängſtliche Deutung oder gefliſſentliche

*) Michaelis Entwurf d. typ. Gottesgelahrtheit. 763. 2. A., und die bekannten, entgegengeſetzten und mildernden, Schriften. In einem anderen und weiteren Sinne, *Kanne*: Chriſtus im A. T. Unterſſ. über die Vorbilder und Meſſianiſchen Stellen. 817 ff. II. (Nicht ſehr von der Swedenborgiſchen Correſpondenz-Lehre entfernt.)

Einſchränkung nöthig: wiewohl Zuſammenhang und Form der Rede in ihnen zu zeigen ſcheinen, daß ſie mehr veranſchaulichend, anregend, als lehrend; und jedenfalls bloße Lehrform, haben ſein ſollen. Joh. 3, 14 *). (Vgl. das Zeichen des Jona.) 1 Kor. 10, 1—5. — Gal. 4, 22 ff. giebt ſich ſelbſt mehr als Allegorie. Eigenthümlich iſt die Typologie des Briefes an die Hebräer, welche, ſchon früher erwähnt, weiterhin noch öfters zur Sprache kommen wird; und von ihr iſt die Pauliniſche Darſtellung des geſammten Moſaismus, als einer Hinweiſung auf das Höhere (σκιὰ τῶν μελλόντων, Kol. 2, 17), eine praktiſche Andeutung. Jene ſcheint zunächſt die alexandriniſche Judenanſicht auf die chriſtlichen Dinge anwenden gewollt zu haben: findet aber die Gegenbilder auch nur in dem Künftigen, Himmliſchen.

36.

Als Werke Gottes werden auch in der Darſtellung der Schrift, wie in der natürlichen Anſicht, Weltſchöpfung und Weltverwaltung aufgeführt. Die Schöpfung erſcheint dort zwar als Hauptgegenſtand der religiöſen Ueberzeugung: aber ſie wird allenthalben nur in allgemeinen Begriffen aufgeſtellt; und, ohne, daß irgendwie die ſpeculativen Fragen und Schwierigkeiten berückſichtigt würden.

1. Wo die Welt in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der Gottheit geſtellt wird, alſo als Werk der freiwürkenden Macht Gottes genommen: muß ſich die Vorſtellung von jenen beiden Hauptwürkſamkeiten Gottes entwickeln. Sie geht daher ſchon durch den allgemeinen Redegebrauch der alten Welt hin. Die Formeln: ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ,

*) Kern, im Bengel. Archiv V. 1—3.

εἰς αὐτόν, und ähnliche, hatten urſprünglich jene dreifache Beziehung; in welcher ſie auch Röm. 11, 35. und abgekürzt 1 Kor. 8, 6. und Kol. 1, 16., gefunden wird. Auch das δι' ὅν καὶ δι' οὗ Hebr. 2, 10., gehört hierher. Dagegen das Zweite in 1 Kor. 8, 6., δι' οὗ τὰ πάντα, und Eph. 4, 6. nicht ſo ſehr: jenes beſchreibt nur ein geiſtiges Verhältniß, dieſes nur die Erhabenheit (ἐπὶ πάντων) und die allgemeine und moraliſche (διὰ πάντων, ἐν πᾶσι) Weltherrſchaft *).

Die Formel, φέρειν τὰ πάντα Hebr. 1, 3., umfaßt alle jene Würkſamkeiten.

So ſtellen ſich denn dieſe auch in den gewöhnlichen *Schilderungen* neben einander. Das Wort Gottes baut, erhält, verwaltet, Pſ. 33, 6. 9. 11. 15. Vgl. Jeſ. 42, 5. Hiob 10, 8 ff. Schöpfung — Erhaltung. Nehem. 9, 6. Schöpfung, Belebung (Leben erhalten), angebetet werden (nach ſeinen Rathſchlüſſen). Und das ζῆν, κινεῖσθαι, εἶναι, AG. 17, 28., hatte urſprünglich wohl dieſelbe Beziehung.

Aber dieſe Schilderungen ſind denn auch ein entſchiedenes Zeugniß dafür, daß den bibliſchen Religionen jegliche *pantheiſtiſche* Anſicht ganz fern gelegen habe. Auf der einen Seite gilt ihnen die Welt zu unſelbſtändig, auf der anderen Gott zu erhaben, um eine ſolche zu faſſen: wenn es gleich einleuchtend iſt, daß in ihnen der Unterſchied von Gott und Welt mehr religiös, als im Begriffe aufgefaßt worden ſei. Im A. T. könnten nur etwa die Stellen von der Allgegenwart Gottes hierher gemisdeutet werden; und und ſind es worden **). Dem Sinne gemäß, welcher

---

*) Theodoretus: δεσποτεία, πρόνοια, ἐνοίκησις. — Philo Cher. 112: ἀγαθότης, ἐξουσία, λόγος — jene drei Würkungen.

**) Oben S. 34. Aus dem *Judenthum* des Mittelalters kam in die Kirche die, von ihr verworfene, Phraſe: daß die Welt, Gottes Schatten ſei. Das Judenthum kann ſie nur aus dem tieferen Orient entlehnt haben.

ſich in dieſen Büchern allenthalben ausſpricht, wäre denn auch das Spätere zu erklären, Sirach 43, 27.: συντέλεια λόγων, τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός, welches indeſſen wohl den ganz entlegenen Sinn hat: was man denken und ſagen könne, alles dieſes ſei er, indem die einzelnen Gedanken nicht auf ihn hinführten. (Nach Hiob 26, 14) *). Es iſt endlich kaum nöthig, die Stelle, AG. 17, 28. zu erwähnen (Spinoz. ep. 21.: Deum causam mundi immanentem — omnia in Deo esse et moveri, cum Paulo affirmo), ob ſie gleich mehr bedeutet, als: durch ihn lebe Alles **): oder die Johanneiſche Logos-Lehre, oder 1 Joh. 4, 8.; daß dieſes Alles nicht für den Pantheismus gehöre.

2. Die Schöpfungslehre iſt in den bibliſchen Darſtellungen, nur ein Attribut der göttlichen Allmacht; daher ein allgemeiner Religionsbegriff, für welchen man keine ſpeculativen Erörterungen wollte und ſuchte ***). Alſo lagen die Fragen jenen ganz fern: ob ſich ein Anfang der Dinge überhaupt gedenken laſſe? ob die Weltentſtehung nicht eine Veränderung des göttlichen Weſens in ſich ſchließe? und, wie ein Uebergang vom Einfachen und Einen zum Zuſammengeſetzten und Vielen gedacht werden könne? Nur die Sache überhaupt lag entſchieden und tief im iſraelitiſch-jüdiſchen Glauben. Philo (die Unvergänglichkeit der Welt vertheidigend) hält doch an dem Schöpfungsglauben feſt. Auch Maimonides (wiewohl nur eben aus Offenbarungsgründen) gegen ſehr verbreitete Meinungen des Mittelalters. Dialek-

---

*) Bretſchneider erklärt die letzten Worte, natürlich auch mit Verwerfung der pantheiſtiſchen Deutung: er iſt der Höchſte, oder: Alles in Allem. Jenes iſt vielleicht nicht im Sprachgebrauche gegründet; dieſes liegt nicht im Gegenſatze.

**) Vielmehr: von ſeiner Kraft berührt, gehalten. S. oben. — (Hufnagel, bibl. Th. I. 183. 241.: in ſeiner, von ihm erfüllten, Welt — kommt auf daſſelbe hinaus.)

***) Ziegler, Kritik über den Art. von der Schöpfung: Henk. Mag. II. 1 ff. Nachtrag, VI. 383 ff.

tiſch werden die Meinungen von der Ewigkeit der Welt im Mittelalter durch die Medabberim unter Juden und Arabern *) beſtritten. Jener Standpunct, der blos religiöſe, iſt auch im N. T. behauptet worden.

Die dogmatiſchen Schriftargumente ſind daher beſonders in dieſem Artikel, theils unpaſſend, theils nur in Beziehung auf den allgemeinen Sinn der bibliſchen Schriftſteller angemeſſen und beweiſend.

Die Schöpfung aus Nichts hat dort weder in den einzelnen Formeln, noch in den Ausſprüchen über die Sache überhaupt, eine ausdrückliche Beſtätigung **). Allein der allgemeine Sinn dieſer Religionen iſt unbedingt für dieſe Lehre, als die Lehre von der Allmacht ohne Einſchränkung: möge ſich immer mit ihr im Volksglauben ein Bild vermiſcht haben von der alten Nacht, aus welcher ſich die Welt durch den freien Beſchluß Gottes hervorgehoben habe; wie dieſes Bild der ſinnlichen Vorſtellung ſo nahe liegt ***). Aber ewiger Weltſtoff oder ungeordnetes Chaos †): dieſes waren gewiß, dem Hebräer unbekannte, ja unzugängliche, Gegenſtände. Die ἄμορφος ὕλη der Platoniker, Weish. 11, 18. wie beim Joſephus und Philo ††), ſind die Him-

*) Dialektiker ohne Zweifel auch nach der Wortbedeutung; wie nach den Principien, Maim. More 1, 71. Ob ſie denn gleich eine mehr allgemeine Tendenz hatten; ſo richteten ſie ſich doch beſonders auf die Lehre von der Schöpfung.

**) Die alte Frage: ob die alte Philoſophie dieſen Begriff gehabt habe? läßt ſich mit Beſtimmtheit verneinend beantworten. Die Formel: ἐκ μὴ ὄντων — welche ſich in der gemeinen Sprache findet, hat ſchon Ariſtoteles genau beurtheilt, und gezeigt, daß ſie etwas Anderes bedeute. (Phys. 5, 1. 2.)

***) Paulus, Comm. N. T. IV. 69. ſpricht der bibl. Lehre jene Idee ſchlechthin ab.

†) Dieſes verſtand Julian unter der Finſterniß des Moſes.

††) Alſo mit dem μὴ ὄντα, 2 Makk. 7, 28., wohl zu vereinigen, wenn dieſes auch nicht das Leere, Wüſte bedeuten könnte (Alex. Jer. 4, 23. and.). — Daß Philo auch nicht in der Stelle,

mel und Erde, Gen. 1, 1, welche im Anbeginn erſchaffen worden ſind, und deren allmälige Ausbildung das, dort Folgende, nach alter Erklärung der Stelle beſchreiben ſoll *). Der Anfang iſt natürlich ohne Metaphyſik, im Sinne der alten Welt, von dem Moment der Entſtehung der Dinge zu verſtehen **): es iſt eine Bezeichnung, welche nur in das Unzuberechnende hinaufführen ſoll. (Ganz gleichbedeutend die Formeln, Pſ. 90, 2. 102, 25. und das, oben Erwähnte, Sprüchw. 8, 22.)

Das Nichts ſteht in der Sprache A. T., nicht der Schöpfung entgegen; ſondern es wird als derjenige Raum der Welt dargeſtellt, welchen keine Geſchöpfe einnehmen: es iſt der Abgrund, die Tiefe, und, wie es ſonſt dort genannt wird. Hiob 26, 7. בלימה — die Erde ſchwebt über ihm, ſowie es ſonſt vom Schattenreiche geſagt wird, daß die Erde über ihm gegründet ſei. Vgl. 28, 14. ***)

Cher. 129, den materiellen Stoff als etwas *Urſprüngliches* genommen habe; dieſes liegt ſchon darin, daß er ihn von den vier Elementen erklärt. Die *urſprüngliche* ὕλη, das Geſtaltloſe, lag dem Platoniker *über* dieſen.

*) Die Alexandriniſche Ueberſetzung ſcheint dort noch im zweiten Verſe den ſtoffartigen Zuſtand in den Formeln, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, ausdrücken zu wollen; nicht aber dieſe (wie Joſephus, und auch die kirchlichen Erklärungen des Hexaemeron gewöhnlich annehmen) auf das Waſſerbedeckte und die Finſterniß beziehen zu ſein. — So ſcheinen auch die Formeln, ἀδύνατος (Weish. 17, 14) und ἀνύπαρκτος (Symm.: Hiob 24, 17), jene, vom Schattenreiche, dieſe vom Zuſtande in ihm gebraucht; urſprünglich Prädicate des Urſtoffes geweſen zu ſein, gleich jenen beiden; dann auf das Dämonenreich übergetragen.

**) Viele Fragen über dieſes Bereſchit, vgl. z. B. beim Aharon ben Elihu S. 63. Koſeg. Ausg.; und in der Catene zum ἐν ἀρχῇ des Johannes. Vgl. auch *Hottinger* in der, im Folg. zu erwähn., Abh.

***) Jene Ableitung des Wortes בלימה iſt die natürlichſte, und meiſtens, auch imſpäteren, jüdiſchen Gebrauche, anerkannte.

Die Schriften des N. T. haben überall Nichts in dieſen einfachen Darſtellungen geändert; und ſo iſt es nur der allgemeine Gedanke freier Hervorbringung aller Dinge, in welchem hier Gott, als Schöpfer, beſchrieben wird. Auch die Formel, ἐκ μὴ ὄντων, findet ſich Röm. 4, 17. ebenſowenig als 1 Kor. 1, 28. in Beziehung auf die Schöpfung gebraucht. Dort wird auf die beiden Hauptgegenſtände des Glaubens im Leben des Abraham hingedeutet: die Möglichkeit einer Wiedererweckung des geopferten Sohnes (ζωοποι. τοὺς νεκρούς) und die Berufung des, noch nicht Geborenen (καλ. τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα).

Hebr. 11, 3. allein giebt, dem Charakter des Briefes gemäß, eine mehr ſpeculative Vorſtellung, dennoch eine ſolche, welche nach der Abſicht des Verfaſſers, nur in negativem Sinne genommen werden ſollte. Denn das, μὴ ἐκ φαινομένων, ſoll ohne Zweifel auf das Wort gehen; welches als die Grundlage aller Dinge beſchrieben wird. Der Glaube faſſe keine andere Grundlage derſelben, außer jener überſinnlichen, auf. (Philo Opif. 5. ἐκ νοητοῦ κόσμου). *)

Aber die Bemühung ſchon der älteſten Kirche, die philoſophiſchen Erwägungen und Meinungen ihrer Zeiten in die Schriftlehre hineinzutragen, hat ſelbſt dem Text dieſer Schriften bisweilen Gewalt angethan. So Joh. 1, 3. das: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν — mit den Deutungen der Kir-

---

Daneben jedoch auch in dieſem die Schultenſiſche Erklärung vom Centrum. Aus derſelben Ableitung (constrictio) die kabbaliſtiſche: Herrſchaft, des Geiſterreiches nämlich: vgl. Buxtorf und Caſtellus. Aber, wie wir ſehen, kein Nichts im metaphyſiſchen Sinne: ſo wenig, als eine Begründung aus Nichts, und der Welt — blos der Erde.

*) Vgl. Matthäi a. a. O. 406. (Maiſtre Abendſt. v. S. Pet. II. 215. 263.) Paulus (Comm. a. a. O., und Mem. 7, 198 ff.) verſteht hier und 1, 2., die Aeonen von Weltperioden. Die Valentinianer entlehnten wahrſcheinlich ihre Aeonen aus dem Briefe, und daher wohl im Muratori'ſchen Canon die Beſtimmung über den Brief.

chenväter und Schriftſteller von der lebendigen Idee der Dinge in Gott.

3. Viele andere Schulfragen in dieſem Artikel haben beinahe keinen Anhaltpunct in den heiligen Schriften; hat man ſie gleich mit dieſen in mannichfache Beziehung gebracht *). Aber ſelbſt abgeſehen von der Beſtimmung jener, der reinpraktiſchen, und überall nur für einen gewiſſen, engeren Kreis — würde es bei den meiſten jener Fragen, dieſen Schriften nur zum Ruhme gereichen, ſie nicht aufgeſtellt zu haben und nicht zu berühren **).

Hätten die heil. Schriftſteller die Frage über den Endzweck der Schöpfung berühren wollen; ſo würden ſie, von ihrem religiöſen Standpuncte aus, denſelben in Gott ſelbſt geſetzt haben. Die Geſchicke des iſraelitiſchen Volkes, und die Einrichtungen mit dem Chriſtenthume, hatten ja, als für die Religion beſtimmt, allein die Ehre Gottes zum Zwecke. Dieſer Gedanke geht auch ſonſt durch die Religionen des Alterthums: er liegt ſogar dem zum Grunde, daß das Daſein der Welt, nur ein Spiel der unendlichen Kräfte ſei. Aber in allen, hieher gezogenen, Stellen wird nur von dem geſprochen, was und wozu es in der beſtehenden Welt geſchehe ***). Jeſ. 43, 7. †). (Nicht

*) Beſonders Maimonides im More, 2. Theile.

**) Ueber den Gebrauch des חִדֻּשׁ von der Schöpfung, bei den ſpäteren jüdiſchen und arabiſchen Philoſophen, iſt neuerlichſt geſtritten worden. Im Cosri, wo es oft ſo erſcheint (S. 9. 34. 120. Burt.) im Gegenſatze zu קדמות, Ewigkeit, ſcheint es ohne tiefere, ſpeculative Bedeutung, nur ſchaffen zu bedeuten (instruere).

***) Sprüchw. 16, 4. למענהו gewiß nicht mit der Vulg. propter semetipsum und das Suffixum iſt auf Alles, nicht auf Gott, zu beziehen. Die Erklärer ſeit Grotius haben faſt durchgängig die (wahrſcheinlichſte) Auslegung befolgt: Alles hat ſeinen Zweck, ſeine Beſtimmung; die Böſen (ſie ſich ſelbſt gebend) zur Strafe. Schultens, Ziegler und Umbreit zu d. St.

†) Pirke Ab. VI. aus dieſer St.

hieher 45, 18. οὐκ εἰς κενόν Alex.) Pſ. 119, 64. Apok. 4, 11. iſt dem *Sinne* nach, διὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν, wohl für τοῦ θελήματος zu nehmen (vgl. 12, 11). „Nichts lag zum Grunde, außer jenem göttlichen Willen.“ — Auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit den übrigen Fragen der Schule. Es iſt (auch nach *Bauer*, Mythol. I. 76. u. A.) ein großer Vorzug der bibliſchen Kosmogonie'n, daß ſie zuletzt immer die Art und Weiſe, wie das Weltganze entſtanden ſei, übergehen, und Alles mit dem einfachen: Gott habe es gewollt — beantworten. Damit beſtanden die, im Folgenden zu erwähnenden, mannichfachen Darſtellungen von der Ordnung in den Weltentwickelungen ſehr wohl.

4. Zweifelhaft mag es ſcheinen, ob die altiſraelitiſche Anſicht, wie ſich dieſelbe auch in den Schriften A. T. darlegt, das Werk der Schöpfung, als einmal für immer geſchehen, oder als *fortwährend*, gedacht habe *). Denn auch, wo dieſer zweite Gedanke würklich ausgeſprochen zu werden ſcheint, könnte es nur durch den frommen Charakter geſchehen ſein, welcher in der ganzen hebräiſchen Sprache liegt, in dem überall das göttliche Thun und Schaffen über die Würkſamkeit der Natur geſtellt wird. Pſ. 147, 15—18. ſcheinen Wort und Geiſt Gottes die Naturerſcheinungen fortwährend zu erſchaffen. Vgl. Hiob 36, 27 ff. Nur vom *Menſchen* wird es beſtimmt geſagt, daß Gott ihr Aller Schöpfer ſei. Hiob 31, 15. Kohel. 12, 1. **), und die Schilderungen, Hiob 10, 8—12. Pſ. 139, 13—16. (wo das Innere der Erde ohne Zweifel nur das Verborgenſte, vgl. Jeſ. 45, 19., vielleicht das Verborgenſte *auf* Erden,

---

*) Ob als *allmälig* geſchehen? dieſes ſollte wohl wenigſtens nicht durch die Darſtellung von den Tagewerken ausgeſprochen werden; wie man oft annahm.

**) Eine andere Erklärung (*Schmidt*: Daſein) findet hier gewiß nicht Statt.

bedeutet.) So wurde ſpäter (wie 1 Petr. 4, 19) der Schöpfername, als Prädicat, in Beziehung auf alle Menſchen fortwährend gebraucht. Aber dieſes könnte auf irgend ein beſonderes Verhältniß hindeuten, in welches man gerade die Menſchennatur zu Gott geſtellt hätte.

37.

Die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte, unter Juden und Chriſten, als eigentliche Belehrung über die Weltſchöpfung aufgefaßt, und vornehmlich darum ſo vielgedeutet; findet ſich in den übrigen Schriften A. T., entweder nicht gebraucht, oder nur nach ihren allgemeinen Gedanken, und frei ausgeführt: aber auch ſonſt in der Schrift nicht in buchſtäblicher Bedeutung feſtgehalten und gebraucht.

1. Die Stellen der Geneſis 1, 1 — 2, 7., welche die eigentliche, gewöhnlich ſogenannte, Schöpfungsgeſchichte enthalten *), ſind (um dieſes über ihren allgemeinen Inhalt voranzuſtellen) unſtreitig, Geſchichte einer Schöpfung, nicht einer Wiederherſtellung: und einer Schöpfung der Welt. Dieſes: denn in dem Volksbegriffe, in welchem Alles gefaßt iſt, gehörte zu dem Himmel gerade nur das, deſſen würkliche Erſchaffung im Laufe der Erzählung beſchrieben wird. Jenes **): denn es kann 1, 1. auf nichts An-

---

*) I. H. Hottinger, historiae creat. examen theol. philol. 659. Eichhorn, Urgeſchichte. Repert. IV. 139 ff. Gabler — Eichhorn, Urgeſchichte. 790—92. II. Gabler's neuer Verſ. ü. die Schöpfungsgeſch. 795. Krit. Verſ. ü. d. moſ. Sch. geſch. 788. Bellermann, Handb. d. bibl. Lit. I 1 ff. Puſtkuchen: die Urgeſch. der Menſchheit, in i. ganzen Umfange bearb. 821. Deſſ. hiſt. krit. Unterſ. d. bibl. Urgeſch. 823.

**) I. G. Rosenmüller. antiquiss. telluris historia, a Mose Gen. 1. descripta 776

deres bezogen werden, als was die folgenden Erzählungen darſtellen *), und 2. giebt offenbar die Urgeſtalt der Erde, nicht ein Geſchick, das ſie betroffen habe. Es kommt der Zuſammenhang des Ganzen hinzu, welches doch ohne Zweifel eine, allmälig vorſchreitende, Schöpfung darſtellt. Man würde genöthigt ſein, dieſelben Bezeichnungen bald vom Erſchaffen, bald vom Erneuen, zu verſtehen. Daß 2 Petr. 3, 5 ff. nicht dahin gehöre, und nur eine erweiterte Schilderung der Noachiſchen Fluth gebe; dieſes iſt wohl anerkannt: und nur das der Stelle eigen, daß jene, als eine, in der Natur der damaligen Welt gegründete, oder durch dieſelbe beförderte, Erſcheinung, dargeſtellt wird **).

Daß nun dieſe Kosmogonie mit 2, 4., in eine andere, alte Urkunde übergehe, welche dann bis Ende 3. fortlaufe; dieſes iſt eine Anſicht, von welcher mit den Neueſten wieder abzugehen, wir wenigſtens uns nicht berechtigt fühlen ***). Es ſcheint uns, als würde der Urheber der Geneſis, ſchon überhaupt die Erzählung weder mit dieſen Gegenſtänden †),

---

*) Alſo bedeutet der Vers auch nicht eine creatio prima, Schöpfung des Stoffes; ſondern das Allgemeine vom Folgenden.

**) Die Erde (denn von dieſer allein iſt eigentlich die Rede) ſei mit vorherrſchendem Element des Waſſers erbaut geweſen; jetzt mit vorherrſchendem Feuer. Doch iſt das ἐξ ὕδατος τὰ πάντα Recogn. Clem. 6 8. und Hom. 11., wohl etwas Anderes: Waſſer als Urſtoff. (Vgl. Ullmann über d. 2. Br. P. 112 ff.) Es kann dieſer Begriff von einer damaligen Religionslehre oder Philoſophie entlehnt ſein: das Stoiſche Dogma von der Weltverbrennung hatte wenigſtens auch eine ſolche, phyſikaliſche Grundlage. — Andere Deutungen des: ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα, ſind bekannt.

***) Vgl. Ewald, Compoſ. der Gen. kritiſch unterſ. 824. zu den, oben S. 170, ſchon erwähnten.

†) Die Meinung (Ewald a. a. O. 280), daß dieſe Urkunden die Anſprüche der Iſr. an das heil. Land haben bekräftigen ſollen: ſchon b. Jarchi z. d. St.

noch in ſolcher Art (Einiges aus dem fremden Alterthum wiederholend) begonnen haben; wenn er nicht Urkunden, in Schrift oder Sage *), vor ſich gehabt hätte, welche ihm von beſonderer Bedeutung waren. Und, daß dieſe verſchieden geweſen; zeigt doch wohl der Anfang der zweiten deutlich an, welche dann überhaupt ganz ohne Rückſicht auf die erſte erzählt. Aber gern mag man einräumen, daß viele, in den Urkunden gewöhnlich angenommenen, Differenzen ſich ausgleichen laſſen; andere nur aus der Geſammtanſicht von der Geneſis angenommen werden können. Nur ſind die Urkunden nicht ohne Plan neben einander geſtellt: die zweite handelt von den Geſchicken der neugeſchaffenen Erde **). (Dieſes bedeutet auch das תולדות ***).)

In welchem Sinne dieſe Berichte urſprünglich gedacht geweſen ſeien; und, welches Anſehen ihnen, menſchlicherweiſe, zuſtehe? dieſes läßt ſich in der Hauptſache leichter beantworten, als wir ſonſt, an unendlich viele Meinungen und Erörterungen über die Stelle gewöhnt, anzunehmen, geneigt ſein mögen. Mag es allgemeine Volksſage, oder die Rede, das Gedicht eines Weiſen im Volke geweſen ſein; es ſtellte den Gegenſtand nur volksmäßig dar: wie nämlich von dem Allgemeinſten und Entfernteſten, bis zu dem Menſchen, als der Krone der Schöpfung, nach und nach Alles entſtanden ſei †). Dieſer, den Menſchen erhebende, Gedanke,

---

*) Angemeſſener wohl, in Sage. Dieſes verändert aber in der ganzen Annahme Nichts; und die Eigenthümlichkeiten im Style des Einzelnen, waren bei verſchiedenen Sagen eben ſo natürlich, wie bei verſchiedenen Schrifturkunden.

**) Wenn der 4. Vers mit dem Folgenden zu verbinden iſt; woran aber wohl nicht gezweifelt werden kann.

***) Gen. 37, 2. und der jüd. Gebrauch im ת״ ישן u. ſ. w. (Doch ſ. Ewald a. a. O. 192. 280.)

†) Der Ausführung lag vielleicht die Beobachtung deſſen, was im gewöhnlichen Naturlaufe geſchieht, zum Grunde. Das Waſſer z. B. in den Himmel aufgezogen, vgl. Jer. 10, 13.: und ſo ent=

und die Idee des Schöpfers überhaupt, und zwar des allmächtig ſchaffenden; waren die Hauptſachen; und, wäre der Urheber auch Phyſiker geweſen, er würde ſich dieſer ſeiner Eigenſchaft und ſeiner Kenntniß, bei ſolchen, nur religiöſen, Idee'n und Abſichten, begeben haben. Wir bedürfen dieſemnach nicht einmal der Nachfrage, in wie weit ſich das Einzelne, ſo mit Naturgeſetzen, als mit der Wahrſcheinlichkeit, vereinigen laſſe: die Erzählung war eben nur religiöſen Sinnes und Inhalts *).

Die Tagewerke, und zwar die ſechs, liegen ſo beſtimmt in der ganzen Erzählung bezeichnet, daß man ſieht, ſie haben Bedeutung gehabt. Es würde gewaltſam ſein, ſie für interpolirt zu halten. Aber nicht der Sabbat, (Paulus u. A.) ſondern die Woche, ſcheinen bei ihnen die Hauptſache zu ſein. Wiederum möchte es bei der Woche, nicht ſowohl auf ein menſchliches, gewöhnliches, Zeitmaß abgeſehen geweſen ſein, als auf eine Vorbildung der Weltdauer (Weltwoche, nach ſo vielen Sagen aus dem Alterthume) durch die Schöpfung **). Aber bei der ganzen Darſtellung vom 1. Cap., laſſen ſich Spuren von Beziehung auf fremdalterthümliche Sagen, wohl nicht verkennen ***).

ſprechen ſich durchaus dieſe Schilderungen von der Schöpfung, und die Bilder A. T. aus dem gewöhnlichen Laufe der Natur. (Andere fanden die Bilder, von einer großen Ueberſchwemmung entlehnt.)

*) Herder, älteſte Urk. des Menſchengeſchl. 774. Jeruſalem, Briefe ü. d. Moſ. Schriften u. Philoſophie. 783. Betrachtungen ü. d. Rel. II. 4. Betr. 3. Abſchn. — Paulus: das Chaos, eine Dichtung — Memm. 4. 27 ff. Pott, Moſes und David, keine Geologen. 799. (Silberſchlag, Geogonie. 780—83. III. Steffens Anthropologie I. — Hensler, Bemerkk. über Stellen in den Pſalmen und der Geneſis. 795.)

**) Daher denn die durchgängige, chiliaſtiſche, Anwendung der Schöpfungsgeſchichte bei den Juden; welche ſich an Pſ. 90, 4. nur anſchloß, nicht dorther entſtanden war.

***) Die Parallelen ſind, nach Euſebius ſchon, von H. Grotius, und vielen Neueren zuſammengeſtellt worden. (Beck: de

Wollen wir Wort und Geiſt Gottes nicht mit hierzu rechnen (da der Begriff von dieſen ſchon ſo ganz in der Idee der Sache bei dem Verfaſſer, und im iſraelitiſchen Gottesglauben lag *)), ſelbſt nicht die eigenthümliche Redeform vom Weben oder Hegen des Geiſtes über der Tiefe; aber merkwürdig in dieſer Beziehung iſt das Licht, im Anfange erſchaffen, die Tiefe und die Finſterniß über ihr (hier nur trüber Nebel, durch die Tageshelle **) verſcheucht) ſelbſt die Entgegenſtellung von Wort und Bild Gottes: Vorſtellungen, welche ſich, auf dieſe oder andere Weiſe geſtaltet, durch alle alte Kosmogonie'n hin finden ***).

---

fontibus, unde sentt. et coniecturae de creat. et prima facie orbis terr. ducuntur. 782.) Stroth Parallelen z. Geſch. A. T. aus griech. Schriftſtt., Eichhorn. Rep. XVI. 65 ff. Fulda, ü. Kosmogonie, Androg. u. fr. Menſchengſch. Paul. Mem. 2. 107 ff. Wagner, Mythol. 310 ff. (*Volney* recherches. *Gosselin* l'antiq. devoilée.) U. A.

*) In den alten Kosmogonie'n findet ſich übrigens das göttliche Wort in verſchiedenem Sinne angewendet. Entweder in mehr allgemeinem, als Mittelglied zwiſchen Geiſterreich und Körperwelt: oder in beſonderer Beziehung auf den göttlichen Verſtand, welcher ſich in der Schöpfung dargeſtellt habe, wie der Gedanke im Worte. Den Hebräern war es nur Schöpfungswort. Mochte aber auch dem Heiden und dem Philoſophen (Longin. subl. 9. 9., und beſonders Ruhnken u. Morus z. d. St.) etwas Mehr in dem Ausdrucke zu liegen ſcheinen, als der eigentliche Sinn war (auch Maim. More 1, 65., ſcheint anzudeuten, daß man leicht zu viel darin finde): er bedeutete doch ohne Zweifel die Allmacht, als einzigen Grund der Weltſchöpfung, und es ſteht ihm das, in der Welt würkende, Gotteswort an der Seite.

**) Das Licht, nicht blos, Arbeit förderndes im gemeinen Verſtande, wie es viele Neuere aufgefaßt haben.

***) Von Sanchuniathons Kosmogonie (Sanch. Fragmm. ed. I. C. Orell. 826) meinen wir, könne hierbei nicht wohl die Rede ſein; weil ſie wohl eine neuplatoniſche Fälſchung aus den bibliſchen Urkunden iſt. (M. Progr. de librr. Hermeticorum orig. atque indole, 8 s.)

2. In der Eigenſchaft, in welcher die Moſaiſchen Schöpfungsurkunden ſelbſt ſich gaben und gelten ſollten; würden ſie unter den Iſraeliten nicht als Glaubensformel beſtanden haben, ſelbſt dann nicht, wenn ſie ihnen immer bekannt und geläufig geweſen wären. Selbſt in den ſpäteren Zeiten: denn auch nach der Aufſtellung des Kanon A. T. findet ſich mehr nur ein Gebrauch nach dem allgemeinen Gedanken, daß Gott der Weltſchöpfer, in einer großen Schöpfungswoche, und fortſchreitend bis zum Menſchen, als zu ſeinem Bilde, geweſen ſei. In der Sabbatsfeier hatte das Volk zwar eine fortwährende Erinnerung an jene Urkunden; in welcher aber auch nicht die Annahme alles Einzelnen, oder gewiſſe Deutungen von ihm lagen. Auch Philo faßt, wo er dieſe Berichte nicht allegoriſirt (περὶ κοσμοποιΐας) in ihnen nur die allgemeinen Gedanken (δόγματα εὐσεβείας καὶ θεότητος, S. 40) auf *). Erſt der Buchſtabenglaube der ſpäteſten, jüdiſchen Zeit, hielt alles Einzelne in jenen feſt; wiewohl noch mit Ausnahmen, da fortwährend Vieles in den Urkunden als Aggada genommen wurde **).

Aber in den übrigen Schriften A. T. zeigen ſich merkwürdige Erſcheinungen in Beziehung auf dieſe Urkunden. Nur dichteriſche Stellen nehmen beſtimmte Rückſicht auf dieſelben ***); und allerwärts werden ſie dort mit ſolcher Freiheit benutzt, daß man ſie mehr ausgeführt, als befolgt finden muß. Es zeigen ſich ſogar in jenen Stellen eigentlich neue kosmogoniſche Fragmente, nur im Geiſte der alten Urkunden. So ſelbſt Pſ. 8. 33. 104. 136. Noch mehr ſo Hiob 38, 4 ff. Sprüchw. 8, 22 ff. Ganz allgemein ſind Jeſ. 41, 4. 45, 12. Jer. 27, 5. Selbſt Sirach 18, 1. 24. 43.

Auch das Bild Gottes wurde auf andere Weiſe dargeſtellt, von der Gottheit gleichſam entfernter; das Wort Got-

*) Vgl. Quod prob. lib. 877. τὸ φυσικὸν μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες —

**) Jarchi zu Gen. 1.

***) Außer den gleichartigen Stellen, 2 Moſ. 20, 11. 31, 17.

tes ſelbſtändiger aufgefaßt, und im Verhältniſſe zur göttlichen Weisheit *): die Erde auf ihre Grundlage, die ewigen Berge geſtellt, der Abgrund unter ihr beſchrieben; und dorthin die ewige Nacht des Schattenreiches verlegt, welche in denſelben Bildern dargeſtellt wurde, wie die urſprüngliche Finſterniß in der Geneſis **). In der lebendigen Schilderung der Schöpfung erlaubte ſich die dichteriſche Sprache auch die Bilder der ſchaffenden Hand und des ausbildenden Fingers; den einfach-geiſtigeren von Wort und Geiſt entſprechend.

Wie ſehr muß aber jede Anſicht und Deutung von Sinn und Abſicht des Originals abweichen, welche es als eine Auctorität ſtreng und eigentlich nimmt: da ſelbſt ſo bedeutende Abänderungen in der Volksmeinung, wie Hiob 38, 7., die Darſtellung der Geſtirne als Weltkörper, mitten in altiſraelitiſchen Schilderungen, und in der Volkslehre unbemerkt und folgenlos geſchehen konnten! Ueberhaupt erhielt die Vorſtellung vom Himmel allmälig eine ganz andere Bedeutung unter den Iſraeliten, als ſie die Schöpfungsgeſchichte dargelegt hatte. Aus jenem dichteriſchen Bilde, welches die Gottheit in den Himmel verſetzte (welches auch dem רקיע eine andere Bedeutung, als die, in der Geneſis gebrauchte, verſchaffte) wurden auch die Engel, Himmelsgenoſſen ***); und ſo zuletzt Bewohner der Geſtirne.

---

*) Die Bücher, Sirach und Weisheit, beziehen, ohne beſonderes Philoſophem (oben S. 101), ſchon deutlich Wort und Weisheit Gottes auf einander. Beſonders Weisheit 9, 1 f. (Bretſchneider, Dogm. d. A. 262. leugnet wohl nicht mit Recht die Bedeutung, Vernunft, im Worte, λόγος. Als thätige Eigenſchaft bedeutet es λόγος auch bei Plato ſchon. Sir. 9, 17. 37, 16.)

**) Dieſe Bilder der urſprünglichen Finſterniß und des Schattenreiches, vermiſchten ſich dann in der Dämonenlehre immer. Einiges hiervon noch unten.

***) Im Buche Hiob herrſcht dieſe Vorſtellung beſonders: Engel und Himmel ſind hier gleichbedeutend, 15, 15. 25, 5. Al-

3. Der Sinn der Schriften N. T. ſteht durchaus in keinem Zuſammenhange mit dem Buchſtaben der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte: ohne daß Jeſus und die Apoſtel Gelegenheit gehabt oder Anlaß genommen hätten, ſich über die Auslegung derſelben zu erklären. Außer Joh. 5, 17., wo auf die Sabbatseinſetzung angeſpielt wird; deutet das N. T. beſtimmt nur auf die Urgeſchichte der Menſchen hin. Neben den Stellen von Adam und von der ehelichen Verbindung; 1 Kor. 11, 8—12. 1 Tim. 2, 13.

Daß übrigens auch die alte Kirche ſich niemals ganz ſtreng und eigentlich an jene kosmogoniſchen Urkunden gehalten habe; iſt eben ſo bekannt, als, daß es noch gegenwärtig in den, Griechiſch- und Römiſchkatholiſchen Kirchen kein Glaubensartikel ſei *).

38.

Von dem Schöpfungswerke werden die fortwährenden Einwürkungen Gottes auf die Welt, die der Erhaltung und Regierung, in den heiligen Schriften nicht ſtreng und ſcharf geſchieden: aber ſie werden mit Bedeutung und Klarheit allenthalben gelehrt. Jedoch beide ſo, daß die Idee der Macht und Würkſamkeit Gottes in den Darſtellungen vor der der Lebenskraft und Thätigkeit der Geſchöpfe vorherrſcht.

1. Außer den Formeln, welche oben (zu 36.) erwähnt worden ſind, und die göttliche Würkſamkeit auf ein dreifaches Verhältniß zur Welt zurückzuführen ſcheinen; finden

---

lein ſie liegt auch anderwärts vor; beſonders im 8. Pſ. (Himmelsbewohner — Erdebewohner: Engel — Menſchen.)

*) Polemiker unſerer Zeiten, denen beide Kirchen doch fortwährend Aufmerkſamkeit ſchenken, beweiſen alſo nur, daß ihre Kenntniß kaum über das 19. Jahrhundert zurückreicht.

ſich auch mannichfache, einzelne Schilderungen von der Erhaltung und Regierung in den bibliſchen Schriften. Sonſt werden auch (vornehmlich im A. T.) im Schöpfernamen und in dem des ſchaffenden Wortes (Pſ. 107, 20. 147, 15. 148, 8) alle jene Würkſamkeiten zuſammen ausgeſprochen; und ſchon deswegen, weil die Grenze des Schaffens nicht genauer beſtimmt wurde: wie im Vorigen auch angedeutet worden iſt *).

Die Welterhaltung durch Gott (σωτηρία πάντων) bezieht ſich theils auf die des Ganzen, theils darauf, daß das Einzelne, ſo lange es beſtehe, durch Gottes Kraft beſtehe. Dieſe werden beide in einigen Stellen A. T. zuſammengefaßt. In den bekannten Formeln: Aufſehen, Antlitz, Geiſt Gottes. Pſ. 65, 7—14. 104, 27—30. 145, 15 f. Hiob 10, 12. **) — Matth. 6, 32. 10, 29 ff. Kol. 1, 17. Die Weltregierung (διακυβέρνησις 3 Makk. 2, 21) wird überall beſchrieben, wo die Volks- und Weltereigniſſe auf Gottes Willen, Denken, Weisheit zurückgeführt werden. Auch Joh. 5, 17. ſcheint hierher zu gehören: und die Würkſamkeit Gottes in der erſchaffenen Welt (ἕως ἄρτι, nach der Sabbatsruhe), welcher die von Jeſus am Sabbat entſprechen ſoll, die geiſtigere, eben die Weltregierung zu bedeu-

*) Πρόνοια ganz in dem Sinne, in dem der Platonismus und die Stoa ſie den Epikureern entgegenſetzten (τὸ μέλειν θεῷ περὶ πάντων 12, 13), im B. der Weisheit: von der Erhaltung 8, 7. der Regierung, 14, 3. Hier auch 2, 2. αὐτοσχεδίως — Wort für Zufall; das, wie auch Mendelſohn (Morgenſtunden 179) bemerkt, der hebräiſchen Sprache und Denkart ganz fehlt. Denn etwas Anderes iſt der Zufall, 1 Sam. 6, 9. Ruth. 2, 3. u. a. Im altphiloſophiſchen Gebrauche bezog ſich die πρόνοια vorzugsweiſe auf die Erhaltung.

**) Auch Pſ. 36, 10. „In deinem Lichte (Lichte von dir) ſehen wir Licht“: Wohlſein nur von dir. Anders (in der Kirche oft gleichgebraucht) Jeſ. 2, 5.: Licht Gottes, die Herrlichkeit der irdiſchen Wohnung Gottes; welcher ſich jene Menſchen nahe halten wollen. Vgl. noch Sir. 43, 26. Weish. 1, 7. 11, 25.

ten *). Die Hauptdarſtellungen oben, im Artikel von der Weisheit Gottes.

2. Die Schilderungen dieſer Würkſamkeiten Gottes, der Providenz, in der Schrift, haben auch einen ganz religiöſen Charakter, welcher den Gedanken für die Erwägung, die Reflexion, unbeſtimmt und unvollſtändig läßt. Denn es wird nicht ſowohl ein Zuſammenwürken von Kraft und Thätigkeit der Geſchöpfe mit dem göttlichen Würken, als ein Geben und Würken Gottes, in denſelben dargeſtellt **). Aber in jenem liegt der eigentliche Begriff der Vorſehung ***). Er kann indeſſen aus der Schrift ſelbſt vervollſtändigt werden, indem die anderweiten Reden von der Freiheit, und von der Thätigkeit der Geſchöpfe hinzugenommen werden.

Statt der Natur- und Lebenskraft wird denn die Formel, Geiſt Gottes, als bleibende (Weish. 1, 7) oder als vorübergehende Unterſtützung zu Leben und Thätigkeit, und ſtatt der Geſetze der Natur werden die Wege Gottes in der bibl. Sprache genannt. Nicht her gehört, als Name des Naturgeſetzes, Gebot oder Beſtimmung (חק) Pſ. 148, 6. (vielleicht auch nur die feſte Grenze der Gewäſſer), oder als Umſchreibung des Begriffes, Kohel. 1, 9. 3, 14. (Denn das, ewig Daſſelbe in der Welt, bedeutet nur die Erfolgsloſigkeit alles Menſchenthuns, welches gegen die höhere Natur anſtrebe — beinahe Etwas von dem tragiſchen Schickſal.) Eher kann γενέσεις Weish. 1, 14. die Naturgeſetze bedeuten. — Aber auch in den Beſchreibungen der Geſchicke von den Ein-

*) Nicht gleichbedeutend ſind ähnlichlautende Stellen der Alten, beſonders bei Philoſophen (Max. Tyr. 21. Davis.: οὐδὲ ὁ Ζεὺς σχολὴν ἄγει) wo vom Leben der Natur die Rede iſt.

**) Umgekehrt in den dualiſtiſchen Lehren des Alterthums; wie den Zoroaſtriſchen. In dieſen ſind die Naturkräfte, ſelbſtändige Weſen geworden, mit welchen die Principien ſich einander bekämpfen. Vgl. einige Bemerkk. bei Bergsma o. a. B. 28.

***) Nicht, wie neuerdings oft geſprochen worden, in einer feſten Naturordnung und einem beſtimmten Naturlaufe.

zelnen und dem Ganzen des Volkes oder der Menſchheit; findet ſich überall mehr die göttliche Macht hervorgehoben: wie dieſe ja ſelbſt als unbedingt dargeſtellt zu werden pflegt. Doch die Schilderungen der Weisheit Gottes in der Sache des Evangelium, bei den Apoſteln, geben eine tiefere und umfaſſendere Vorſtellung von dem Walten der Vorſehung über die Menſchheit. In dieſen iſt denn auch das Gute, welches, nach der Idee der göttlichen Vorſehung, obſiegen, und dem ſelbſt das Böſe dienen muß; beſtimmt das allgemeine, ſittliche. Wenn gleich auch die Iſraeliten alle volksmäßigen Begriffe zuletzt auf das Allgemeine bezogen.

3. Zu den ſcheinbar unbedingten Beſchreibungen der göttlichen Würkſamkeit (auf welche dieſemnach, ſelbſt für die Schriftſteller, keine Theorie zu bauen iſt, die vielmehr nur religiöſer Ausdruck ſind) gehören auch die vom Lebensende im A. T. Denn — wie auch ſonſt im Morgenlande — erſcheint dieſes hier, wie von vorn herein und ſchlechthin beſtimmt. Pſ. 139, 16. Hiob 14, 5. *)

Aber von weit bedeutſamerem Sinne ſind ſolche Aeußerungen der Schrift, zunächſt A. T., in denen der göttliche Plan, entweder willkührlich (d. h. hier: ohne Rückſicht auf menſchliche Handlungen und Würdigkeit) oder ſogar auf ſolche Weiſe ausgeführt, erſcheint, daß die menſchliche That ſelbſt mit beſtimmt werde, hervorgebracht von dem Geſchicke. Man darf alſo auch in ihnen den Gedanken nicht ſtreng auffaſſen, wie er ausgeſprochen iſt: er ſoll nur die Erhabenheit Gottes ausdrücken **). Aeußerungen

---

*) Das Buch des Lebens, 2 Moſ. 32, 32., Symbol für denſelben Gedanken, wird dann mehr von den Beſchlüſſen zum Heile gebraucht. Pſ. 69, 29. Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 21, 27.

**) Es ſoll und darf von ſolchen Reden (wie in den Stellen von unmittelbarer Offenbarung) nicht behauptet werden, daß überall und klar eine freiere Vorſtellung zum Grunde gelegen habe: nur, daß eine ſolche im iſrael. Sprachgebrauche ſo habe ausgeſpro-

der erſten Art finden ſich beſonders in **Hiob** und **Kohelet**. Dort beſonders in einem freieren, religiöſen Sinne. Das Judenthum wendete ſie und die geſammte Sprechart des A. T. (das Willkührliche der göttlichen Beſchlüſſe, und die Vorliebe für die Iſraeliten) auf den unbedingten Rathſchluß von der Beglückung dieſes Volkes an. Für diejenigen Stellen aber, in denen die Handlungen ſelbſt auf Gott zurückgeführt werden, reicht die grammatikaliſche Regel (Joh. Dam. 4, 20.: *παραχώρησις* oft wie *ἐνέργεια καὶ ποίησις*) nicht aus, daß die Schrift bisweilen für Zulaſſen: Thun und Schaffen, ſage. Es wird dieſes auch nur in ſolchen Stellen angenommen, welche von Gott ſprechen; und es liegt denſelben kein bloßer Sprachgebrauch, ſondern jene **Denkart** zum Grunde. Denn dieſe, auf Gott zurückgeführten, Handlungen, werden immer als bedacht und verwendet für die Plane Gottes beſchrieben.

Solche Darſtellungen A. T. bleiben indeſſen immer vieldeutig, ob ſie nämlich nicht **würklich** die Thaten — als einen bloßen Stoff (2 Sam. 16, 11. Ezech. 14, 9), oder als Handlungen von Sündern, welche alſo an ſich Nichts bedeuteten, oder als Strafen für Verſündigungen *) —

---

chen werden **können**, und, daß die Denkart eigentlich **unbeſtimmt** geweſen ſei.

*) Dieſes, eine uralte, höchſt verbreitete, Vorſtellung im Alterthume (*θεοβλάβεια*, Wyttenb. z. Plut. I. 185 f. Leipz. A.), welcher der bedeutſame Gedanke zum Grunde lag, daß es bei dem Sünder keines anderen Strafelendes bedürfe, als deſſen, daß ſie durch die Vergehungen zu einer verdorbenen und verworfenen Geſinnung gelangten. Vielleicht ſo ſelbſt in den Stellen von der Verhärtung Einzelner; und Jeſ. 63, 17. So auch das *παρέδωκε* Röm. 1, 24—28. *πέμψει* 2 Theſſ. 2, 11. So iſt auch Ezech. 20, 25 ff. zu nehmen; aber nicht: ich gab (tuli) ihnen böſe, unglückſelige Geſetze (die Kirche, auch die proteſtantiſche, verſtand dieſes gewöhnlich ſogar von dem Moſaismus, der das Leben nicht habe geben können; vgl. Theodoret z. d. St.: *καθ' ἑαυτὰ οὐ καλά, ἀλλὰ τῇ τῶν νομοθετουμένων ἥρμοττεν ἀσθενείᾳ*), ſondern ich ſchickte ih-

Gott beilegen. Nur iſt es nicht nothwendig, dieſes anzunehmen; und in keinem Falle darf man behaupten wollen, die Hebräer hätten überhaupt das Große, ſogar alſo die ungeheure Schuld und Sünde, Gott zugeſchrieben. Manche Stelle hat auch ſchon einen anderen grammatiſchen Sinn, wie Pſ. 141, 4. (Neige mich nicht dem Böſen zu, d. i. lenke mich zum Guten.) Jeſ. 6, 10. (Sie werden doch nur durch deine Predigt hartnäckiger werden — gehe, wenn du willſt, und verhärte ſie nur!) Und 2 Moſ. 21, 13., wo der Name Gottes nur in der religiöſen Sprache, die Umſtände des Lebens bedeutet *).

4. Die Pauliniſchen Aeußerungen **) (denn die, hier eigentlich ſtreitigen Stellen gehören dieſem Apoſtel allein; und weit mehr, als im Artikel vom Glauben und Wer-

---

nen ſolche, als Strafe für die Verſäumung der heilbringenden. Jonathan und die herrſchende Judenmeinung (ſ. Breithaupt z. Jarchi b. d. St.) auf ähnliche Weiſe: ich übergab ſie ihrem Gelüſte.

*) Sir. 36, 10—15., iſt von merkwürdiger Art. Hier ſcheint eine Abtheilung der Menſchheit in Gute und Böſe gelehrt zu werden, wie in der Natur eine Finſterniß dem Lichte entgegenſtünde (*δύο δύο, ἐν κατέναντι τοῦ ἑνός*). Wenn hier gleich von der Menſchheit im Ganzen die Rede iſt, und der Willensfreiheit, welche dieſes Buch ſonſt mit beſonderer Klarheit lehrt, nicht widerſprochen werden ſollte. (Vgl. 39, 16 ff.) Aber auch hier darf wohl kein Philoſophem angenommen werden: es iſt nur unbeſtimmte, populäre Formel. (Vgl. Bretſchneider z. d. St.) Als Philoſophem in den Hermetiſchen Schriften; wahrſcheinlich aus Sirach. (De librr. Hermet. 12.) Allein 42, 24. *πάντα δισσὰ, ἐν κατέναντι τοῦ ἑνός* — in anderer Bedeutung, auf die beiden Geſchlechter bezogen: das, dort Folgende: *ἐν τοῦ ἑνὸς ἐστερέωσε τὰ ἀγαθά* — iſt Verbeſſerung des Vorigen: nicht nur, neben, ſondern auch für einander. Allein das *τὰ ἀγ.* deutet doch auf jenen Dualismus, den vom Guten und Böſen, zurück.

**) Schultheß exeg. Forſchungen II. 2. (1818). Die evang. Lehre von der Gnadenwahl. *Fritzsche*, doctr. eccl. nostrae de draedest., a rationalismo alienissima et scripturae convenientissima. L. 817. Vgl. auch Jablonski Abh. zu Röm. 9. Opuscc. III. nr. 2., und Uſteri, Paul. Lehrbegr. 127 ff. 137.

ken, könnte hier Jakobus (1, 13—17) der Pauliniſchen Lehrart zu widerſprechen ſcheinen) über die Prädeſtination, ſind aus den Elementen ſolcher Darſtellungen, unter Beziehung auf noch andere herrſchende Judenmeinungen, hervorgegangen. Dieſe Meinungen waren vornehmlich, die von dem angeborenen Vorzuge der Juden, und von der Bedeutung der geſetzlichen Werke, welche ſie leiſteten. (Michaelis Einl. N. T. II. 1260 ff.) Schon, um dieſe zurückzuweiſen, konnte ſo geſprochen werden, als, wenn bei Gott überhaupt die menſchliche Perſon nicht angeſehen, oder das Thun und Laſſen derſelben nicht beachtet würde. Es konnte dieſes beſonders in der Art zu ſtreiten und zu widerlegen Statt haben, welche wir beim Paulus kennen; und in den (unten darzulegenden) Lehren von der göttlichen Gnade in Jeſu. Doch die Hauptgedanken ſind auch bei ihm hierbei immer: man dürfe nicht mit Gott rechten, aber es ſei Alles auch unerforſchlich in ſeinem Rathe: der Menſch müſſe in demſelben auch wohl das, als möglich, einräumen, was der Einſicht am fernſten läge: kurz, Alles ſei bei Gott erhaben, uneingeſchränkt.

Die Beſtimmung und Berufung geht zwar, wenn auch zunächſt auf die chriſtliche Gemeinſchaft, doch auf das ewige Leben, als Gegenſtand und letztes Ziel: allein es bleibt wahr, daß dieſes doch immer nur den irdiſchen Gütern hier gleichgeſtellt werde; und in keiner Art an das Gegentheil, das Nichtberufenſein, die Verdammniß geknüpft werde. Die Apoſtel werfen überhaupt den Blick mehr auf das Heil der Erwählten, als auf die Unſeligkeit der Anderen; und jenes gilt ihnen mehr, als vollkommene Uebereinſtimmung des Irdiſchen und Künftigen, und als nothwendig glückliches Daſein: ohne daß hiermit ein großer Act der Erbarmung im künftigen Leben aufgehoben werden ſollte, in welchem Alle angenommen werden könnten, welche in dem gegenwärtigen nicht zur Gnade hätten gelangen können; ohne, daß endlich die Vergeltung nach dem Maße der Gabe und

Gelegenheit (Röm. 2, 12 ff.) hiermit hätte geleugnet werden ſollen.

Die berühmte Rede, Röm. 8. 9., kommt nach allem dem auf dieſe Sätze hinaus. „Das jüdiſche Volk habe kein Recht zur Beſchwerde über den göttlichen Rathſchluß zu Gunſten der Heiden. Geburt und Werke trügen nichts aus bei Gott; und die irdiſchen Geſchicke ſeien eine Sache freier göttlicher Beſtimmung. Es könnten dieſe ſogar nach Willkühr beſtimmt werden (9, 20 ff.): ein Fall zeige ſelbſt eine Verhärtung des menſchlichen Gemüths für die Plane Gottes *). Allein bei den Juden ſei dieſes nicht der Fall; denn ſie litten die Folgen ihres beharrlichen Unglaubens und ihrer Unwürdigkeit.“ — Auf der anderen Seite wird weder ein heilſamer Zwang für die Erwählten, noch bloße Willkühr in dieſem Beſchluſſe, beſchrieben. Nur (8, 28 — 30): Gott höre nicht auf, bei ihnen dafür zu würken, daß ſie zum Heile gelangen, an ihm liege es nicht, wenn ſie nicht dazu gelangten. Dann aber liege ein großer Plan Gottes in der Eintheilung jenes Myſterion in die Geſchicke der beiden Maſſen, des Juden- und Heidenthums. Zuerſt darin, daß die Juden des allgemeinen Beſten wegen zurückgeſetzt würden.

In den Hinzugekommenen würken dann nach der apoſt. Lehre Gottes Kraft und Würdigkeit **) immer zuſammen;

---

*) Σκληϱύνειν V. 18. ſcheint dem Zuſammenhange der Stelle nach, nur ſo genommen werden zu können: verhärten. Ἐλεεῖν und σκλ. ſind ſich alſo nicht dem Worte, ſondern dem Sinne nach, entgegengeſetzt. Die, von J. A. Erneſti beſonders empfohlene, Bedeutung: hart behandeln, könnte im Worte liegen: findet übrigens (von den vielen, hierbei gewöhnlich erwähnten, Stellen) allein noch im ἀποσκληϱύνειν Hiob 39, 16., Statt.

**) Das aber, was die Menſchen für dieſe ihre Beſtimmung beitragen könnten (der bloße, gute Wille) wird als ſo unbedeutend in der apoſtoliſchen Lehre dargeſtellt, daß ſich auch die lutheriſche, kirchliche Lehre von dem Vorausſehen des Glaubens bei den Erwählten, den Worten nach, dort nicht findet. Aber auf der anderen Seite verlangt jene wieder mehr, als bloßes Annehmen des

in den Böſen iſt Unwürdigkeit und Verlaſſenheit von Gott beiſammen vorhanden. Daher denn die apoſtoliſche Sprache dieſes Beides, auf beiden Seiten niemals trennt. 2 Theſſ. 2, 13. (εἵλετο) vgl. 10. 12. 15. (μὴ δέχεσθαι, στήκειν u. a.) 1 Petr. 2, 8. vgl. 1 Theſſ. 5, 9. (Dort übrigens gewiß von der Beſtimmung zum Verderben für die Sünde.) 2 Petr. 1, 10. wird Alles zuſammengefaßt im Eifer, die Berufung ſicher zu machen.

Solange man in der Kirche die religiöſe Sprache der Schrift kannte und gebrauchte; und, die geſammte Lehre der Apoſtel, außer dem Buchſtaben einzelner Stellen, aufzufaſſen, im Stande war: gab es (auch bei vollſtändiger Wiederholung der Pauliniſchen Sätze) keinen Misbrauch derſelben. Nur den Heiden waren dieſe prädeſtinatianiſchen Reden der Chriſten auffallend *). Alles aber kommt immer auf jene orientaliſch-iſraelitiſche Art des Ausdruckes in der Lehre von der göttlichen Weltherrſchaft, zurück.

Daß AG. 13, 49. Joh. 6, 44. **) Hebr. 12, 7., gar nicht in dieſe Frage hineingehören: dieſes iſt wohl anerkannt ***).

Dargebotenen: vielmehr Würdigkeit der Geſinnung überhaupt. Dieſes auch AG. 7, 51. Eph. 4, 30. Hebr. 2, 1.

*) Schon Min. Fel. Oct. 11. Quicquid agimus — vos Deo tribuitis: sic sectae vestrae non spontaneos cupitis, sed electos.

**) Abgeſehen von der milderen Bedeutung des ἑλκύειν (*Tittm.* Lex. synon. spec. 3. p. 8) und verglichen V. 65., iſt der Sinn nur der: Frömmigkeit zu Gott führe auch zu ihm, zu Jeſu.

***) Ueber die fataliſtiſchen Lehren des Koran (welche, dieſem und dem, oben Bemerkten zufolge, auch nicht zu buchſtäblich, mehr nach ihrem religiöſen Sinne, und, — ſchon, weil ſie ſich widerſprechen — im Ganzen aufzufaſſen ſind) unter Vielen *Tassy*, exposition de la foi Musulmane (Par. 822) 21 f. Carové alleinſeligm. Kirche 412 ff. Tholuck Comm. z. Br. a. d. Römer, 382 f. — „Die Prädeſtination (ſagte Einer zu A. Dürer, Agricola D. Sprüchw. 209) iſt nichts Anderes, als, daß Gott weiſer und mächtiger als wir ſei."

5. Eine Beſchränkung der göttlichen Vorſehung in den Schriftlehren (die des Particularismus), iſt ſchon im allg. Theile oft zur Sprache gekommen: im A. T. in Beziehung auf die Iſraeliten, im N. T. in Bezug auf das neue Volk Gottes, die Heiligen, Auserleſenen. Wir wiſſen, welche Deutungen dieſes unter Juden und Chriſten erfahren habe: Einiges hiervon gehört in die Engellehre *). — Neben dem, früher ſchon Entwickelten, iſt überhaupt zu bemerken, daß die alterthümliche Sprache — aber auch ſonſt der gewöhnliche Sprachgebrauch — die Begriffe beſonderer Empfänglichkeit für die göttlichen Segnungen (wie bei den Sokratikern im: ϑεοφιλὴς ὁ εὐσεβής), ferner, höherer Grade, Arten derſelben (beſonders geiſtig-ſittlicher), endlich den von glänzenden Acten göttlicher Sorge und Hülfe; als eine beſondere Vorſehung darzuſtellen pflege. Daher ſich denn auch noch die ſpätere Philoſophie der Griechen gern der emanatiſtiſchen Bilder bei ſolchen Dingen bediente; derer, auf welche die Vorſtellung von beſonderer Vorſehung Gottes, gewöhnlich im Alterthum hinauskam **).

Aber in der bibliſchen Sprache war jene Art des Ausdruckes ſo natürlicher, da Auserwählte und Fromme ganz daſſelbe bedeuteten; indem man die Beſtimmung und die Ausrüſtung dazu, es ſein zu können, als die Sache ſelbſt anſahe und behandelte.

---

*) Ἐξοχος εἶχε πρόνοια, vom iſr. Volke die ſibyll. Orakel, V. S. 596 Gall. Es war die, im Volke wohnende, Herrlichkeit Gottes, die Schechina, im jüd. Volksglauben. — Wenn die bildliche Darſtellung Gen. 28, 10 ff. (dem Joh. 1, 53. offenbar entſpricht) Gottes Vorſehung bedeuten ſoll; ſo iſt auch eine ſpecielle dieſer Art darunter zu verſtehen: beſondere, ununterbrochene, Verbindung zwiſchen Himmel und Erde, zum Beſten eines Menſchen, eines Volkes. Vgl. 32, 1.

**) Die Schrift de mundo 6. *Μάλιστα ἀπολαύει τῆς ϑείας δυνάμεως τό* etc. *ἔπειτα τὸ μετὰ τοῦτο — καὶ οὕτως ἐφεξῆς* u. ſ. w. Vgl. m. Abh. de Dion. Areop., Comm. th. Lips. I. 2. 281 f.

39.

Die Lehren von den Engeln, welche ſo, wie ſie in dem iſraelitiſch-jüdiſchen Volksglauben erſcheinen, dieſem eigenthümlich ſind, gehören in demſelben theils zur dichteriſchen Ausſchmückung der Idee von der Erhabenheit Gottes, theils in den Artikel von der göttlichen Vorſehung. Einen beſtimmten Lehrbegriff über dieſen Gegenſtand gab es übrigens weder in der öffentlichen Meinung der Iſraeliten und des Urchriſtenthums, noch in den heiligen Schriften derſelben: ob ſie ihn auch, mehr oder minder, als wichtig aufgefaßt haben mögen.

1. Der Engelglaube (vom Dämonenglauben im Alterthum gewöhnlich ſtreng geſchieden) findet ſich nur dem Anſcheine nach, auch außerhalb der iſr. und jüdiſchen Meinungen. Man darf weder die Idee höherer Geiſter, noch die emanatiſtiſchen Lehren der alten Welt, mit der Engellehre vermiſchen; wenn ſie ſich beide gleich fortwährend, auch in der chriſtlichen Kirche, (jene bei den Neueren, dieſe vornehmlich in der areopagitiſchen Hierarchie) mit jener zu vereinigen geſucht haben. Es iſt daher auch wohl anzunehmen, daß dieſe Lehre unter den Iſraeliten ſelbſt entſtanden ſei *).

*) Es kann ſehr lehrreich werden, die Ausdeutungen der Engellehre beim Jamblichus, von den Aegyptiſchen Geheimniſſen, mit der bibliſchen zu vergleichen. Wir ſetzen voraus, daß die chaldäiſchen Quellen, auf welche ſich jener beruft, zu den Fälſchungen gehören, mit welchen jene Schule ihre chriſtlichen Accommodationen zu verdecken ſuchte. Das ἑρμηνευτικὸν γένος der Dämonen beim Plato ſtammt wohl ſchon aus dem Orient. Zum Artikel vgl. Jak. Ode: de angelis, Utr. 739. Die jüdiſchen Thorheiten in dem

Der Urſprung der Engellehren, war ohne Zweifel ſehr einfach. Aus einem angenommenen, früheſten Polytheismus ſcheint er nicht abgeleitet werden zu dürfen; ſo daß die alten Götter des Volkes zu niederen Geiſtern herabgeſunken wären. Dieſe zweideutige Anſicht würde nur dann Statt haben, wenn die Iſraeliten eine beſtimmte Mythologie, verbunden mit einer prieſterlichen Herrſchaft, von Altersher gehabt hätten. Das Wahre dabei iſt nur das, daß Namen und Prädicate der fremden Gottheiten, mit denen der Engel gewöhnlich vertauſcht wurden: und zum Theile auch aus dieſer Urſache, das ſpätere Judenthum die Lehre von den böſen Geiſtern mit dem Götzendienſte in Verbindung brachte. Auch waren die Engel nicht bloße Perſonificationen; und dieſe Stelle ſcheinen ſie niemals in den jüdiſchen Lehren eingenommen zu haben.

Sowie die Engellehre in dem Volke angewendet wurde: ſo war ſie auch wohl entſtanden. Theils als Bild, Ausſchmückung, der Erhabenheit und des himmliſchen Lebens Gottes: die Engel, ſeine Umgebung und gleichſam die Genoſſen ſeines Daſeins. Theils als Hülfsvorſtellung für die Lehre von der Vorſehung. Die Engel ſollten in dieſer Beziehung — bald die Vorſehung Gottes für gewiſſe Gegenſtände ſteigern, bald ſie für weniger würdige Gegenſtände verringern, bald ſie überhaupt erklären. — Vielleicht deuten auch die vornehmſten Namen der Engel bei den Iſraeliten auf dieſe verſchiedenen Gründe der Lehre hin.

Auf den erſteren vielleicht der Name, Kinder Gottes, (Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Pſ. 89, 7. Nicht Pſ. 29, 1. 82, 1) d. i. ihm verwandter, und ihm näher ſtehend. (Mythologie lag gewiß auch nicht in dieſem Namen *).) Aber

---

ſelben, ſehr ausführlich bei Bartolocci, Bibl. rabb. I. 72. 192 ff. 331 ff. and.

*) Im Sinne gleich war vielleicht der Name חֲבֵרִים, wenn man ihn in den Kabiren von Samothrace, mit vielen Auslegern

auch Elohim, in der Bedeutung, glänzender, erhabener Naturen überhaupt. (Zach. 12, 8.) Auf den zweiten derſelbe Name, Elohim, in der Bedeutung mächtiger, waltender, Weſen. Für den Act, welchen ſie auszuführen hatten, und ohne Hinſicht auf ihre Natur und Beſtimmung überhaupt, מלאכים *). Gleichbedeutend mit dieſem iſt, Gottes Diener, Hiob 4, 18. 15, 15. Auf beide Grundbegriffe kann der Name, Himmelsheere, gehen.

Mehr als in allen anderen, wird die Natur der Engel in dem Namen, קדושים, bezeichnet, möge er nun den ausgezeichneten Zuſtand, oder das erhabnere Weſen, bedeuten. Pſ. 89, 6. Zach. 14, 5. Dan. 4, 10. 8, 13. Im Buche Hiob 5, 1. 15, 15., wohl das Zweite: lichtheller Natur, weil ſie nach der Lehre dieſes Buchs, Himmelsbewohner ſind **). (Zweifelhaft ἅγιοι Weish. 5, 5.) Der Name, עיר, gehört den Engeln, für gewiſſe Verwaltungen in der Welt, Dan. 4, 10. 14 ff.; und es bedarf für die Erklärung deſſelben keiner fremden Meinungen: wiewohl ſich ſpä-

---

dieſer Myſterien, wiederfinden will. (Schelling, Gotth. v. Sam. 107).

*) Daher denn (außer dem Gebrauche von Menſchen) Pſ. 104, 4. auch Naturdinge dieſen und einen verwandten Namen führen. Denn die Naturſchilderung der ganzen Stelle, wie die Unklarheit der entgegengeſetzten Erklärung, beweiſt wohl, daß Stürme und Flammen das Subject ſein ſollen. Bei dem Engelnamen iſt denn wohl nicht auf die vorzugsweiſe Bedeutung angeſpielt worden: es ſind eben Werkzeuge, Boten Gottes. Vgl. 148, 8. Im Sinne verwandt ſind die vielen Stellen A. T., in denen die Natur als Gottes Werkzeug, zum Verderben beſonders ſeiner Feinde, beſchrieben wird. 2 Moſ. 14, 25. Richter 5, 20. Hab. 3, 10 ff. (Sir. 39, 29 f. Weish. 5, 20 ff. 16, 17.)

**) Nicht aber als Geſtirnſeelen oder Aſtralgeiſter — auch liegt in der gleichen Anwendung des Namens, Gott der Heere, in Beziehung auf Geſtirne und auf Engel, keine Spur ſolcher Anſichten.

terhin (im Buche Henoch) dieſe mit dem Namen verknüpften *).

2. Es ſcheint nicht, als ließen ſich in der israelitiſchen Dogmengeſchichte, gewiſſe Perioden bezeichnen, in denen die Engellehre ausgebildet worden ſei, oder neue Hauptbedeutung erhalten hätte. Wenigſtens möchten ſolche in den Büchern A. T. nicht nachgewieſen werden können **). Auch neben den Theophanie'n werden ſchon in den älteſten Geſchichten, Engelerſcheinungen erwähnt, zu Einzelnen geſendet, oder Führer des Volkes, oder als Heere Gottes. Einige Begriffe nur mögen in gewiſſen Zeiten (vielleicht wechſelnd) aus inneren Gründen, oder durch fremde Meinungen, mehr ausgebildet geweſen ſein ***); und die ſpä-

*) Die Zoroaſtriſchen Begriffe und die Stellen aus Zend Aveſta ſind bekannt: vgl. Bertholdt zur erſt. St. Aus jenen ſtammen ohne Zweifel die vielbeſprochenen ἐγρήγοροι des Buches Henoch. — Die Vergleichung der Propheten mit Wächtern (Jeſ. 21, 8 ff. 52, 8. Jer. 6, 17. Ezech. 3, 17. Hoſ. 5, 1. Hab. 2, 1) hat einen ganz anderen Sinn als jener Engelname: Beobachter des Volks, und Verkündiger der göttlichen Gerichte: überhaupt aber ſcheint ſich nirgends im A. T. eine (von Vielen behauptete) Aehnlichkeit und Verwandtſchaft des prophetiſchen Amtes und der Engel darzulegen. Hagg. 1, 13. gehört natürlich nicht her; da, Bote Gottes, hier in weiterer Bedeutung ſteht. In der Gedankenfolge des Briefes an die Hebräer (1, 1. 4. 2, 2) könnte eine ſolche Vergleichung eher liegen. „Die Propheten ſeien an die Stelle der Engel getreten: über beide Chriſtus."

**) Indeß mögen wir der trefflichen Abh. Gramberg's: Grundzüge einer Engellehre A. T., Winer's wiſſenſch. Zeitſchr. II. 157 ff., keineswegesihr Verdienſt abſprechen.

***) Solche, die von Königshöfen hergenommen ſind, überall zweideutig, ob gerade vom Perſerhofe, oder nicht aus dem orientaliſchen Hofſtyle überhaupt? Doch behielten auch ſolche Engellehren immer etwas Selbſtändiges bei Juden und Chriſten. Auch blieben die Quellen nur orientaliſch; wir wiſſen nicht, in welchem Sinne der Ausdruck von B. Conſtant, daß die Engel die „bleichen Erben der Homeriſchen Götter" ſeien, behauptet werden

teren Zeiten, die vorchriſtlichen, gaben der ganzen Lehre eine größere Lebendigkeit. — Ueberhaupt aber war die Lehre niemals Dogma; auch im N. T. iſt es kein ſolches: und man findet daher im A. und N. T. neben einander Darſtellungen jeder Art, ohne Beſtimmtheit, ohne Syſtem, wie es bei einem bloßen Volksglauben gewöhnlich iſt. Dieſes iſt denn auch der entſcheidendſte Grund dafür, die Lehre nur zu den Formen der bibliſchen, vornehmlich der chriſtlichen Glaubenslehre, zu rechnen. Die Schriftlehre zeichnet ſich hierdurch ſehr vor allen anderen Religionen des Morgenlandes aus, an welche ſich hierin auch der Islam anſchließt. Es konnte Paulus deswegen manche fremdartigen Philoſopheme, welche in das Chriſtenthum eindrangen, ſchon als Engelverehrungen verwerfen, Kol. 2, 18.: wenn auch in den Engellehren jener ſelbſt nichts Beſonderes gegen die apoſtoliſche Lehre gefunden worden wäre *).

So drückt ſich alſo der Glaube an Engel ſchon in dem Traumbilde, Gen. 28, 10 ff. wenn es auch eben nur Bild ſein ſoll, ſehr beſtimmt aus. Ungewiß iſt es, ob die Engel, als ein gottverwandtes, himmliſches Geſchlecht, Gen. 1, 26. (Rath der Gottheit, und höhere Elohim-Natur — dieſes Pſ. 8, 6. aus jener Stelle entlehnt) und 3, 22., beſchrieben werden. Aber 6, 1. vgl. 4, 26., geben die

———

könne. Nur in der Kirche gehören die philoſophiſchen Begriffe von der Idealwelt (νοητὸς κόσμος), und einzelne Attribute, welche die Engel erhielten, dem helleniſchen Heidenthume an: wiewohl doch auch wieder nicht dem altdichteriſchen.

*) Der Name der Engel vielleicht in dem weiteren Sinne gebraucht, in welchem die Kirchenväter denſelben bei den gnoſtiſchen Syſtemen anwenden. — Engelverehrung fand übrigens unter Juden und Chriſten, entweder als Verirrung im Auffaſſen des Ueberſinnlichen, oder als Anrufung derſelben, als von Mittlern, Statt. Dieſe zwei Geſichtspunctevermiſchten ſich oft in der Kirche.

Gotteskinder und ihre Geſchichte, gewiß keine mythiſche Engellehre *).

Von den Schilderungen aus alter Zeit, welche den Engel Gottes und Gottheit ſelbſt zu verwechſeln ſcheinen: im Artikel von der Trinität.

Die Idee der Weltverwaltung durch Engel, wurde bei den Iſraeliten, vielleicht auch gerade nicht in verſchiedenen Zeiten, von zwei Seiten aufgefaßt: wie ſie ſich auch bei den ſpäteren Juden und Chriſten ſo findet. Denn entweder dachte man dieſe Abgeſandten Gottes, nur in einzelnen Acten, Aufträgen, oder man ſetzte Einzelne gewiſſen Sphären oder Claſſen der Dinge vor. Dieſe zweite Vorſtellung trat, nicht ſowohl, weil ſie an fremde Religionslehren erinnerte; ſondern, weil ſich eine umfaſſendere, politiſche Weltanſicht in ihr auszuſprechen ſcheint: erſt in den ſpäteren Zeiten hervor. Auch zeigt ſich dabei eine verſchiedene Anſicht unter den Paläſtinenſern und den Alexandrinern. Jene (denen überhaupt die Engel höher ſtehen mußten) geben das Höchſte und Wichtigſte an die Verwaltung von Engeln, wie die Geſetzgebung auf Sinai **), und ſo den geſammten

*) Es bleibt wohl das Natürlichſte, 4, 29. (nach der Erklärung: damals begann man mit Gottes Namen ſich zu nennen, oder, dieſen Namen zu gebrauchen) mit der Erzählung C. 6. zu verbinden. Irgend Menſchen edlerer Art, hießen ſo: am angemeſſenſten wird man, mit alten Erklärern, Sethiten verſtehen. Vgl. Theodoret. Qu. 42. in Gen. Cyr. Alex. Glaph. II. 29 f.

**) In Gegenwart, oder unter Mitwürkung von Engeln. Die Andeutung (nicht Quelle) dieſer Vorſtellung, Alex. 5 Moſ. 33, 2. (iſt dort nicht ganz frei überſetzt, den Myriaden im Vorigen angepaßt, und nach Pſ. 68, 18.; ſo könnte vielleicht, wo nicht משרתיו, nach der bekannten Meinung, auch אנשי דת geleſen worden ſein) die Erwähnung bei Joſephus, A. 15, 5, 3., und die Stellen ſind bekannt: AG. 7, 53. Gal. 3, 19. Vgl. auch Gesen. anecdd. or. 70. 79. Dagegen zur Herabſetzung des Geſetzes gebraucht Hebr. 2, 2.

Schutz, und die Aufſicht über das jüdiſche Volk (Dan. 10, 21. 12, 1) *). Dieſe überlaſſen der Engelverwaltung das Geringere: und in dieſer Hinſicht auch die Geſchicke der heidniſchen Völker. Dafür wurde mit Unrecht 5 Moſ. 4, 19. 20. gebraucht. Alex. 5 Moſ. 32, 8. (vgl. oben S. 111.) Auch Sir. 17, 17. (ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ισραήλ ἐστι). Den eigentlichen Alexandrinern war die Lehre wohl nur Allegorie für die Würkſamkeiten des Logos; wie es die Geiſterwelt überhaupt war. (Oben S. 110.)

Schutzgeiſter, Dämonen, ſcheinen niemals in den jüdiſchen Vorſtellungen gelegen zu haben: dieſe Vorſtellung hing zu genau mit dem Polytheismus zuſammen, und war nur eine Ausſchmückung von dieſem **). Pſ. 34, 8. 91, 11. (Tob. 5, 21) beziehen ſich unſtreitig nicht darauf, ſondern auf Abſendungen zum Schutze gewiſſer Menſchen. Auch in der ſpäteren Zeit — die allgemeine Verwirrung der Judenmeinungen ſeit dem 2. chriſtl. Jahrhundert, muß natürlich ausgenommen werden — waren beſchützende Engel immer nur ſolche, welche für dieſes Geſchäft gerade beſonders beauftragt worden waren. Die von Menſchen, Matth. 18, 10. AG. 12, 7. 15. 1 Kor. 11, 10. Apok. 1, 20 ff. und von Sachen, Apok. 16, 5. (Dort, die Frommen — die Kinder mit einbegriffen, als das unſchuldige, gottgeliebte, Geſchlecht — und die heilige Gemeine, wie das Judenthum ſeinen Beſchützer ***), und die einzelnen Synagogen ihre En-

*) Von den übrigen Engelfürſten (10, 13. 20) iſt wenigſtens kein höherer Rang bezeichnet.

**) Auf mannichfache Weiſe: beſchützende Gottheit — vergötterter Menſchengeiſt oder Perſönlichkeit des Menſchen — Geſtirngeiſt, welcher die Conſtellation beherrſcht (natale qui temperat astrum) — Creuzer S. u. M. III. 4 ff. Solger, nachgelaſſ. Schrr. II. Nr. 11.

***) Der Mythus von einem Acte des Schutzengels vom Iſr. Volke Jud. 9. (vgl. Laurmann. collectan. in ep. Iud. 818) entſtand

gel gehabt hatten: hier, die Gegenſtände, an welchen Zeichen für Gottes Sache geſchehen ſollten.)

Der fürbittende Engel, Zach. 1, 12 f., und der vertretende (מליץ) Hiob 33, 23. vgl. 5, 1. *), beide dem Satan entgegengeſetzt, haben Nichts von Schutzgeiſtern im heidniſchen Sinne: ſie ſind nur Genoſſen jener himmliſchen Berathungen. Das Darbringen der Gebete (Tob. 12, 12—15. Apok. 8, 3 ff.) gehört zu der allgemeinen Engelvorſtellung: es iſt dort Hof-, hier Prieſterdienſt.

3. Was in der jüdiſch-chriſtlichen Glaubenslehre in dieſem Artikel ängſtlich geſucht und mit Bedeutung aufgeſtellt worden iſt; würde bei den Hebräern vielleicht ſelbſt dann nicht unterſucht und beſtimmt worden ſein, wenn ihnen der Artikel als fundamental und als Dogma erſchienen wäre. Nach jener zwiefachen Anſicht der Engel, als himmliſcher Naturen und als göttlicher Boten, war es natürlich, daß man dieſe Weſen, bald geiſtig-erhabener, bald mehr im Zuſammenhange mit den weltlichen Dingen, dachte: ohne deshalb im Allgemeinen verſchiedene Claſſen von Engeln anzunehmen, oder gar den Begriff einer von dieſen beſtimmter aufzufaſſen **). Von der erſteren Art, ſind die

---

wohl (wie es auch Herder angenommen hat) durch die Ausſchmückung der Sage 5 Moſ. 34, 5. vom Begräbniſſe des Moſes.

*) Vgl. Schultens z. d. St.

**) Dieſe Unbeſtimmtheit der Schriftlehre, wie der Einfluß fremder Religionslehren, und ein metaphyſiſches Streben, wie es nach Zeit und Umſtänden ſein konnte; machte dieſes Feld ſpäterhin unter Juden und Chriſten ſo reich. Die ἀπέραντοι γενεαλογίαι 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9. beziehen ſich doch am natürlichſten auf ſolche gnoſtiſirende Darſtellungen: nur iſt ἀπέρ. wohl nicht nur vom Endloſen, ſondern vom unendlich-Unerforſchlichen zu verſtehen. Bisweilen waren dieſe Engelordnungen den Himmeln parallel, welche man ſich in Mehrzahl ausmalte: Teſt. d. Patr. 546. Fabr., und ſo auch wohl die τοποθεσίαι und συστάσεις in den Briefen des Ignatius.

Seraphim, Jeſ. 6, 2. (wahrſcheinlich nach gewiſſen Bildwerken ſo genannt, doch vielleicht keine Engel, ſondern Wundergeſtalten im Himmel *)); und Pſ. 103, 20. **) vgl. Joſ. 5, 14 f.: deutet ſehr beſtimmt auf die beiden Engelarten hin: ſie entſprechen dem ὑπερκόσμιον und ἐγκόσμιον der heidniſchen Platoniker.

Die Cherubim ſind entſchieden bei den Hebräern niemals Engel geweſen, und ſind es in der Schrift nirgends noch: allein die bekannte Geſchichte des Namens zeigt, wie ſehr ſich bei aller Unbildlichkeit in der Glaubenslehre, die Symbolik der Hebräer ſchon frühzeitig ausgebildet hatte ***). War es vielleicht eben jene Unbildlichkeit, das Grundgeſetz für die Iſraeliten, welche, gegen die allgemeine Art der alten Gottesverehrungen, jene ſymboliſchen Geſtalten beſeelte und in den Himmel verſetzte? Ezech. 1, 10. (28, 14. 16.) Pſ. 18, 11. 80, 2. 99, 1. und daher der Wagen der Cherubim, 2 Chr. 28, 18. Sir. 49, 8., in der ſpäteren Sprache. Ein ähnliches Bild geben die ζῶα der Apokalypſe, 4, 7 ff.

Die Erzengel, Dan. 10, 13. 12, 1. vgl. Joſ. a. St., waren etwas Anderes, als jene Engel in Gottes Nähe, wie ſie auch benannt worden ſeien: ſie waren Engel mit beſonderer Beauftragung, höherer Verrichtung. Aber ſchon im N. T. finden wir ihre Namen (den allgemeinen und die mythiſchen zweier Einzelner) wieder auch von jenen Gott nahen Geiſtern gebraucht. Die Dogmatik hatte denn freilich un-

---

*) De Wette bibl. D. 85. Auf ſie bezogen ſich wahrſcheinlich die δύο ζῶα Alex. Hab. 3, 2.

**) Es unterſcheiden ſich hier nicht nur die Gewaltigen und die Heere; ſondern auch das, ſeine Worte vernehmen, und, ſeine Befehle ausrichten.

***) Vgl. nebſt Spencer (Leg. Hebr. 844 ss. Pfaff.) Herder (Geiſt d. hebr. Po. I. 161 ff. Werke N. A.) und Gabler (Urgeſch. II. 239 ff.): Creuzer, Myth. u. S. I, 723 ff. 2. A. — Maimonides faßt die ganze Engellehre, und dieſe Engelſchilderungen beſonders, als kabbaliſtiſches Geheimniß auf, Mor. 3, 1 ff., und deutet ſie auf die Himmelskörper und ihre Einflüſſe. Vgl. 2, 6.

endliche Mühe, dieſe freien Bildungen eines volksmäßigen Stoffes mit einander zu vereinigen, und zu ſyſtematiſiren. Wie die ſieben Throngeiſter, im Buche Tobias, dieſelben mit den Erzengeln; (12, 15) in der Apokalypſe andere (1, 4. 8, 2) ſind; dieſe auch wohl Zach. 3, 9. angedeutet *).

Das Prädicat, Geiſt, erhielten die Engel, unter jeder Anſicht und Darſtellung: als Gott nähere, und Weltbeherrſchende, verwaltende, Weſen: Geiſter, welche vielleicht nicht Engel ſind, aber doch in Gottes Nähe, werden 1 Kg. 22, 21 ff. 2 Chron. 18, 20. beſchrieben. So Hebr. 1, 14. im Begriffe, πνεύματα, das Erſchaffene mit gedacht. — Ihre Schöpfung (Zeit und Art) lag nicht in dem Geſichtskreiſe dieſer Lehre bei den Hebräern. Der Himmel war ihr Sitz; und immer galten ſie, als erhaben über das Irdiſche und Menſchliche: ſo daß nur eine große Begriffsverwirrung ſie in den chriſtlichen Philoſophemen oft zu Naturgeiſtern gemacht hat **). Es würde mit der Geiſtigkeit, im alterthümlichen Sinne des Wortes, nicht im Widerſpruche ſtehen, wenn man unter den Iſraeliten auch die beſtimmte Vorſtellung von einer Licht- oder Feuernatur der Engel gefaßt gehabt hätte: beſonders, da die Herrlichkeit Gottes, mit wel-

*) Die bekannten Stellen von Mächten, Gewalten u. ſ. w. Röm. 8, 38. 1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Kol. 1, 16. 1 P. 3, 22. gewiß von Engeln zu verſtehen; beſchreiben nicht eigentlich Ordnungen, ſondern Arten von Engeln: aber ſie geben überall nur ein dichteriſches Bild, wir wiſſen nicht, woher entlehnt, und, ob zuerſt von Heeren, oder von bürgerlichen Gewalten gebraucht: bisweilen auch das ſataniſche Reich umfaſſend. (Röm. a. a. O. drückt das χωρίζειν u. ſ. w. zugleich die würkliche Entfremdung zwiſchen Gott und Menſchen, und das Sinken der Ueberzeugung von Gottes Liebe, aus.) Die Kirche fand jene Engelordnungen auch irrig in den διαταγαῖς ἀγγέλων AG. 7, 53. Auch Valckenär z. d. St. Einfacher denken, nach dieſer Erklärung des διαταγή, Andere Viele nur an Schaaren der Engel.

**) Auch Weish. 7, 20., πνευμάτων βίαι, nicht Naturgeiſter, ſondern Stürme.

cher das Bild der Engel oft abwechſelte *), gewöhnlich als Lichtglanz dargeſtellt wurde. Indeſſen ſcheint unter jenen doch immer der Begriff der Geiſtigkeit der Engel, rein negativ gehalten worden zu ſein. Die erſcheinenden Körper ſind offenbar angenommene (Dan. 10, 16. vgl. 5 f.) und, wenn man auch die doketiſtiſchen Aeußerungen, Tob. 12, 19. **), übergehen will, ſo zeigen doch theils die Bezeichnungen, wie Geſicht (ὀπτασία, vgl. die helleniſtiſchen Ausdrücke oben S. 103) Luk. 1, 22. 24, 23., theils die Schilderungen des überirdiſchen Glanzes von der Erſcheinung, daß man das Weſen dieſer Geſtalten für überſinnlich hielt ***). Reingeiſtig ſtellt ſie die Rede, Matth. 22, 30. Luk. 20, 36., dar †).

4. Die moraliſche Natur der Engel ſtellte ſich zwar, wie geſagt, über die menſchliche hinaus, in der hebräiſchen Volksmeinung: allein, möge man nun im A. T. die Vorſtellung von gefallenen Engeln finden oder nicht, in keinem Falle wurde jene als göttlich, oder unverbeſſerlich, unfehlbar gedacht. Es waren wohl immer nur guter, feſter Wille

---

*) Daher denn auch die alten Ueberſetzer häufig den Engelnamen ſtatt der der Herrlichkeit Gottes ſetzen. Winer de Ionath. 22. 31.

**) Die Engelſpeiſe, Alex. Pſ. 78, 25. und Weish. 16, 20., iſt wohl nur himmliſche; in der gangbaren Ueberſetzung des אלהים. Wie das Engelantlitz, AG. 6, 15.

***) Das Bild der geflügelten Engel (in der Kirche zuerſt bei den Dichtern, vgl. Obss. in Io. e Nonno, S. 7) lag allerdings ſchon in Jeſ. 6, 2. (ſ. Geſenius b. d. St.) und in den Darſtellungen, Apok. 14, 6. vgl. 19, 17. Doch eben nur als Bild. Dan. 9, 21. möchte dagegen die Erklärung, ermattet, aber mit Beziehung auf 8, 18. (alſo auf den Seher bezogen) mit Döderlein und Dathe, wohl die natürlichſte ſein.

†) Das ἰσάγγελοι der zweiten St. ſcheint nicht auf die Unſterblichkeit zu beziehen zu ſein; ſondern dieſe, und die höhere Verbindung mit Gott (υἱοὶ θεοῦ) wird aus dem Engelgleichen geſchloſſen.

(wiewohl keine dogmatiſche confirmatio in bono *)) und die Vortheile ihres Verhältniſſes zu Gott, wodurch man ſie als rein und erhaben vorſtellte. Das Buch Hiob, 4, 18. 15, 14. 25, 5. ſpricht allein (und, wie ſchon bemerkt) abwechſelnd mit Engeln und Himmel, die Unvollkommenheit und die Möglichkeit ſittlicher Verirrung auch von den Engeln aus. Aber nirgends finden wir, auch im ganzen Umfange der bibliſchen Schriften, die Idee von einer moraliſchen Einwürkung oder Veranſtaltung Gottes für die gut gebliebenen Engel; der gleich, welche durch Jeſum Statt gefunden **). Die gebeſſerten Menſchen, zum Reiche Gottes vereinigt, werden im Gegentheile nur als verſöhnt und vereint mit dem Geiſterreiche (oben S. 111.: Eph. 1, 20. Kol. 1, 20. ***)), und das menſchlich Gute, wie den En-

---

*) Die Prädicate, ἅγιοι, ἐκλεκτοὶ, φωτός, Matth. 25, 31. 2 Kor. 11, 14. 1 Tim. 5, 21., haben zunächſt keine moraliſche Bedeutung; ſondern bedeuten Gottes Nähe, und (das letzte) den Gegenſatz von der sataniſchen Genoſſenſchaft. (Licht, dem Dunkel, oder auch dem Feuer entgegengeſetzt: über dieſes ſ. Onomast. cod. Nas. 89.) Selbſt ἀγαθοὶ bedeutet wohl nur die Verbindung mit dem Reiche des Guten; oder doch immer nur den Zuſtand, nicht, was in ihrer Natur und Fähigkeit liege. Oder man gebrauchte, Tob. 5, 21. 2 Makk. 11, 6. das Wort in der Bedeutung, wie im Worte, Agathodämon: beſchützender Engel.

**) Röm. 8, 21. wurde oft in der Kirche hiefür gebraucht. Natürlich gehört nicht hierher Hebr. 9, 23. (Maiſtre Abdſt. II. 412 ff.) denn die ἐπουράνια, welche ein höheres Sühnopfer erfordern, bedeuten die chriſtliche Sache und Geſellſchaft. Oder 1 Petr. 1, 12., wo nur der Begriff der Engelweisheit (welcher ſchon in dem der himmliſchen Naturen inne lag) ausgedrückt werden ſollte.

***) Die unnatürliche Erklärung von Himmel und Erde in dieſen St., als vom Juden- und Heidenthum, hat auch J. A. Erneſti vertheidigt: de coniunct. rerum terr. et coelest., Opuscc. 399 ff. — Vgl., auch über die altkirchlichen Auslegungen, H. A. Niemeyer: comment. in Col. 1. Jen. 826. Es iſt zweifelhaft, ob die Hinweiſungen auf Engeldienſt in dieſem Briefe, in Zuſammenhang mit jener Stelle zu denken ſeien; als habe hier ſchon

geln gleich und verwandt — in den apoſtoliſchen Schriften dargeſtellt: auch dieſes aber, ohne daß ein Dogma darauf gegründet, oder daran geknüpft würde. — Der allgemeinſte Begriff der Engel im Judenthume wird ganz getreu Hebr. 1, 14. ausgedrückt: um die Perſon Chriſti (C. 1) wie ſein Werk (2, 2 ff.) als erhabener, denn Engelnatur und Werk, darzuſtellen *).

40.

Noch weniger Beſtimmtheit und Uebereinſtimmung, als im vorigen Artikel, zeigt ſich bei den Schriftſtellern A. und N. T. in den Lehren von den Dämonen und dem Satan: und, wenn auch nicht gerade die Dogmen einer gewiſſen, fremden Partei oder Religion, ſo haben doch fremde Volksmeinungen in dem Artikel offenbar immer bei den Juden eingewürkt. Es iſt unmöglich, aus dem N. T. eine feſte, vollſtändige, Anſicht, oder gar ein Lehrſyſtem, über dieſen Gegenſtand aufzuſtellen: alſo ſelbſt jenem gemäß nicht verſtattet, den Artikel anders, als wie eine Lehrform oder ein Bild aus Zeit und Volk, zu behandeln.

---

gegen ein vermeintes Mittlerthum der Engel geſprochen werden ſollen.

*) Die Anſicht von Paulus (Comm. N. T. II. 266. III. 239. 458) daß nach jüdiſcher Meinung die Engel von Natur unter dem Menſchen wären, und dieſer nur auf kurze Zeit durch die Sünde unter ſie erniedrigt: ſtreitet gewiß mit dem allgemeinen Begriffe der Juden vom Engelreiche. Sie entſtand durch die unrichtige Anwendung von Hebr. 2, 5—8.; wo wiederum Pſ. 8, 5., nicht dem Contert gemäß, angeführt wird, und auf eine kurze Zeit der Unterordnung bezogen. — Gegen die, kaum haltbare, Meinung von Bleek (Roſenm. Rep. I. 82 ff.), daß Pſ. 82. die Zurechtweiſung

Wenn wir bei dieſem Artikel *) nur Fremdartiges und Vorübergegangenes in den bibliſchen Schriften finden können; ſo müſſen wir doch im Allgemeinen bemerken: daß ſich das eigentlich Gedanken-Verwirrende und ſittlich Gefährliche in den Lehren vom Reiche und Princip des Böſen, nicht in der Schrift finde, (wenn es auch zum Theile ſchon unter den Juden im Zeitalter Jeſu vorhanden geweſen wäre), und ſchon die Hauptgedanken des Evangelium, die von der bevorſtehenden Zerſtörung aller Macht des Böſen (Joh. 12, 31. 1 Joh. 3, 8) und von der Wiedervereinigung der Welt mit Gott, jedem moraliſchen Nachtheile der Lehre haben vorbeugen müſſen. In der That iſt das Finſterſte und Verworfenſte, was ſich auch in der Kirche ſpäterhin in dem Artikel gezeigt hat, immer erſt aus der heidniſchen Welt neu hereingekommen **), und im fortwährenden Widerſpruche, auch mit dem kirchlichen Chriſtenthum, geblieben ***).

---

von Engeln ſei, welche in der Weltverwaltung gefehlt hätten; hat ſich ſchon de Wette, Comm. 455 ff. 2. A., erklärt.

*) I. F. Winzer de daemonologia, in SS. LL. proposita. 812. 21. V. Schmidt, Fragmente über die N. T. Dämonologie. Bibl. f. K. u. Ex. I. 536 ff.

**) So die Dämonologie im Manichäismus — vgl. Acta Thomae, und Thilo Abh. über die Dämonol. dieſer Schrift, Archiv f. d. KG. 1, 4. u. ff.

***) In der heidniſchen Welt hat die Lehre vom Reiche des Böſen, zwei Quellen: das dualiſtiſche Syſtem, und die Perſonification und Zuſammenfaſſung aller ſchädlichen Kräfte und Würkungen aus Natur und Menſchenleben. Jenes im Zoroaſtriſchen Syſtem: dieſe vornehmlich im Typhon der Aegyptier (Creuzer S. u. Myth. I. 317 ff.) Das, oft bemerkte, hiſtoriſche Datum, daß die deutſche Kirche die Dämonologie am meiſten ausgebildet habe; erklärt ſich daraus, daß ſich im nordiſchen Heidenthum, theils der Dualismus, theils der Glaube an finſtere, ſchreckende oder ſtörende, Geiſter am meiſten ausgebildet hatte; was dann in die chriſtlichen Anſichten leicht überging.

1. Man hat bei der geſchichtlichen Behandlung dieſer Lehre, die Vorſtellungen von Dämonen und vom Satan wohl zu unterſcheiden. Wenigſtens konnte jene ohne dieſe vorhanden ſein, und iſt es oft geweſen. Beide, wiewohl vornehmlich die erſtere, brauchten nicht mit der Engellehre zuſammenzuhängen: aber es war jüdiſche Lehr-Eigenthümlichkeit, daß man die Dämonen nicht niedriger, den Satan nicht höher, als die Engel, ſtellte. — Im A. T. ſcheint uns noch Keines von beiden gefunden zu werden: wenigſtens nicht in dem Sinne, wie im Zeitalter Jeſu. Der Gedanke war dort zu lebendig und zu bedeutend, daß Gottes die Erde und Alles auf ihr, und in unmittelbarer Weiſe, wäre. Selbſt, wenn man einräumen wollte, daß ſich eine gewiſſe Scheu vor einem geſpenſtiſchen Weſen mit manchen Begriffen verbunden gehabt habe; wäre man noch nicht dahin, den Glauben an böſe Geiſter bei den Iſraeliten anzunehmen. Es hätte jenes aus dem Scheol, oder von den heidniſchen Göttern herrühren können, oder auch ein Schrecken, von Gott geſendet, ſein. Die Worte aber, welche dorthin bezogen werden (ſo von den Alexandrinern, als den ſpäteren Juden, und manchen neueren Auslegern) שְׂעִירִים *), צִיִּים und לִילִית, Jeſ. 13, 21. 34, 14. Jer. 50, 39. (Baruch 4, 7. 35. die gangbaren Formeln: Dämonen opfern — von ihnen bewohnt werden) Apok. 18, 2) bedeuten Thiere der Einöde; mögen es immer auch fabelhafte, durch Geſpenſterfurcht erzeugte, Geſtalten geweſen ſein.

Von der Meinung vollends, daß Dämonen (urſprünglich, wie im Vorigen bemerkt, Völkerverwaltende) die heidniſchen Idole beſeelten oder den heidniſchen Cultus in Em-

*) In den Stellen, 3 Moſ. 17, 7. 2 Chr. 11, 15. (wollte man in dieſer nicht ein Mißverſtändniß annehmen) bezeichnet dieſes Wort fremde Götter, nach der Bedeutung, fürchten, wie aus 5 Moſ. 32, 17. deutlich erhellt.

pfang nähmen (שׁדים Alex. δαιμόνια, 5 Moſ. 32, 17. Pſ. 106, 37. 1 Kor. 10, 20) iſt im A. T. keine Spur.

Der Aſaſel, 3 Moſ. 16, 8. 10. 26., allerdings bei den ſpäteren Juden und ſonſt im Orient, ein Gegenſtand vieler dämoniſcher Fabeln; ſcheint dort (dem Worte und der Conſtruction nach) wohl von einem, ſich ſelbſt verzehrenden (אזל 5 Moſ. 32, 36) Opfer zu verſtehen zu ſein, im Gegenſatze zu dem dargebrachten, dem eigentlichen, Opfer *). In der That würde auch wohl ein Opfer, dem böſen Geiſte der Wüſte gebracht, den allgemeinen Religionslehren im Moſaismus, wie der Bedeutung dieſer Verſöhnungsceremonie, ganz widerſtreiten. Jener ſpätere Gebrauch des Namens, wie ähnliche Meinungen über Sammael, beweiſen ohne Zweifel Nichts für den urſprünglichen.

Die bekannten Formeln und Stellen, vom *böſen Geiſte* und vom *verderbenden Engel*, gehören entſchieden nicht hierher; ſowohl zur Dämonenlehre, als zu der vom Satan. In *jener* iſt der Geiſt, entweder der der Menſchen ſelbſt, alſo eine feindſelige Geſinnung gemeint (Richter 9, 23) oder ein Antrieb, eine Stimmung, von Gott geſendet (1 Sam. 16, 14. 23): ganz fern liegt Kohel. 1, 14. (vgl. Hoſ. 12, 2.: eitles Haſchen, Streben, oder, Erquickung durch Nichtigkeit). In *dieſer* iſt immer von einem abgeordneten Engel überhaupt die Rede, welcher einen zerſtörenden Beſchluß Gottes ausführen ſolle. 1 Sam. 24, 16. Jeſ. 37, 36. Pſ. 35, 5. 78, 49. (Sirach 48, 21.

---

*) Alſo aber Bezeichnung von der Art des Opfers, nicht vom Opferthiere ſelbſt. Die gewöhnliche jüdiſche Erklärung des Wortes vom Orte, an welchen das Thier verbannt wurde, liegt in der einen Ueberſetzung des Alex. ἀποπομπή, zweimal hat er ἀποπομπαῖος. Vgl. außer Geſenius d. W., Carpzov. antiqq. S. C. 437 ff. und *Deyling*'s Abh. über Aſaſel, Obss. I. Dem ἀποπομπαῖος gemäß, wird der Name im talmud. Tractat *Joma*, C. 6., gebraucht.

1 Makk. 7, 41. 2, 15, 23. Apok. 9, 14 f.) Selbſt da, wo die ſpätere Darſtellung den Satan an die Stelle des Engels ſetzte (2 Sam. 24, 1. 1 Chron. 21. *)) mag dieſer Name nur noch, wie 4 Moſ. 22, 22. 32., als Bezeichnung der Würkung, nicht als Name einer Engelart, zu nehmen ſein. Zweifelhaft könnte Pſ. 109, 6. ſcheinen; allein es erklärt ſich durch 29., vgl. 71, 13. u. a. Der unheilige Geiſt der falſchen Propheten, Zach. 13, 2., gehört nicht hieher.

Was die Lehre vom Satan anlangt, ſo müſſen wir noch immer denen beipflichten, welche auch in dem Prolog des Hiob und im proph. Buche Zacharia ſie noch nicht ſo dargeſtellt finden, wie das ſpätere Judenthum ſie dachte: ſondern dort nur ein eigenthümliches Bild aus den Engellehren der Zeit. Es iſt der Satan jener Bücher nur Einer der verderbenden Gottesengel, aber vor allen für die göttlichen Prüfungen beſtimmt; darum allenthalben beobachtend, oder auch wohl verſuchend. Möge man dann immer die perſiſchen excursores und exploratores (Apulei. de mundo) dabei berückſichtigen **): welche indeſſen vielleicht ſelbſt nur alte, gemeine Einrichtungen im Orient darſtellten. Doch konnte es auch freies Philoſophem aus den Engellehren ſein: wie ja das ganze Morgenland von einem Neide der Engel gegen die Menſchen erzählt. — Es iſt wohl unnütz, nach anderweiten Beſtätigungen im A. T. auszugehen: dieſe Begriffe waren im Volke überhaupt ſo

*) Gramberg, d. Chronik, 19. und Andere, finden hier zuerſt in den h. Büchern, und allein im A. T., ſchon den ſpäteren Satansbegriff.

**) Dadurch ſoll nicht für die etymologiſche Anſicht geſprochen werden, welche die Worte שׂוּט und שָׂטָן urſprünglich gleichbedeutend nimmt. Auch die Zabier haben übrigens eine Dämonenart, Umherſchweifende, Sochri (סחרי) genannt. Norberg. Onomast. 110 s.

vielgeſtaltig, und ſo wenig wir den Geiſt, 1 Kön. 22, 21. 2 Chr. 18, 20., ſonſt in jenen Schriften wieder antreffen, ſo wenig den Satan jener Bücher. Vielleicht gab das Buch Hiob das Original, oder wenigſtens den Namen, her für jene andere Stelle; und, bei veränderten Begriffen, für die ſpäteren Meinungen.

2. Wahrſcheinlich drangen alſo die Dämonen- und Satanslehren erſt allmälig bei den ſpäteren Juden ein. Von den Apokryphen A. T. iſt ſchon oben (S. 100) Einiges bemerkt worden. Die chald. Dämonenlehre im Buche Tobi hat ihren Hauptbegriff im Asmodi (3, 8. 6, 7. 8, 3) von dem, wie man Namen und Weſen auch deuten möge, es unbeſtimmt bleibt, ob er ein Oberhaupt, oder nur einen der böſen Geiſter bedeuten ſolle: er wird im gemeinſten, babyloniſchen Sinne ausgemahlt. Ohne weitere Beziehung erſcheint der διάβολος im Buche der Weisheit, 2, 24. Zweideutig ſind die ſtrafenden Geiſter, Sirach 39, 28.: doch am unwahrſcheinlichſten würde man ſie von urſprünglich böſen verſtehen *). Die alexandriniſchen Juden hatten, ſoviel wir aus Philo wiſſen, weder Satanslehre, noch Dämonologie; und dieſer widerſpricht ſogar Philo **). — Der Stoff, welchen wir im N. T. hierbei vorfinden, iſt dieſer.

Die Dämonen erſcheinen immer im Zuſammenhange und in Abhängigkeit vom Satan. (Matth. 9, 34. and.) Eine andere Natur, als die von Engeln, wird nirgends mit dem Namen, δαιμόνια, bezeichnet: am wenigſten bös-

*) Bretſchneider z. d. St. verſteht, allerdings dem Zuſammenhange des Ganzen angemeſſen, dieſe, zur Strafe geſchaffenen, Dinge, von Winden (glühenden oder ſonſt zerſtörenden). So iſt auch in ähnlichen Stellen, Weish. 5, 23. 11, 20. πνεῦμα δυνάμεως zu nehmen.

**) Gigant. 286. ψυχὰς, δαίμονας καὶ ἀγγέλους ἓν καὶ ταὐτὸν διανοηθεὶς, ἄχθος ἀπόθηση βαρύτατον δεισιδαιμονίας.

artige Menſchengeiſter *), welche die Sprache des N. T. nur in ihrem ewigen Looſe mit Satan und Dämonen zuſammenſtellt. Von der Verführung der Dämonen durch den Satan iſt (wahrſcheinlich nur zufälligerweiſe) nirgends dort die Rede: nur von der Beherrſchung durch ihn. Sie heißen alſo, Engel des Satan (Matth. 25, 41. 2 Kor. 12, 7): aber auch böſe Geiſter Eph. 6, 12. **), und in den einzelnen Würkungen, unheilige. (Denn dieſes, dem ἅγια entgegengeſetzt, bedeutet ἀκάθαρτα.) Außer Jak. 2, 19., führen ſie auch überall, nur in ihrer Würkſamkeit, nicht an ſich, jenen Namen, δαιμόνια ***).

Zweifelhaft iſt es (und gewiß waren Bilder und Meinungen ſelbſt unter den Juden verſchieden) ob die Vergehung des Satan, als gleicher Art mit dem Falle der Dämonen beſchrieben werde. Jene wird 1 Tim. 3, 6., und als Stolz, dargeſtellt: aber immer unbeſtimmt, in welcher Handlung dieſer ſich gezeigt habe und beſtraft worden ſei: auch

---

*) Bekanntlich (nach Joſephus — oben S. 103) ſo H. Farmer, neuerlich J. Jahn. (*Schott.* sententia recentius defensa de iis naturis, quae in N. T. δαίμονες audiunt — 821.) Die Stellen, welche die Dämonen auch hiebei mit dem Satan zuſammenſtellen (Matth. 12, 24 ff. u. parall., Luk. 10, 17. 13, 16), würden wohl Nichts gegen jene Meinung beweiſen: denn immer wären die Dämonen unter der ſataniſchen Oberherrſchaft, wenn ſie auch nicht höhere Geiſter wären. — Aehnliche Meinungen (und Wortgebrauch) bei Empedokles: vgl. Sturz Ausg. 448.

**) Πνευματικὰ τῆς πονηρίας, geiſtige Weſen, welche dem Böſen angehören. Πονηρά Matth. 12, 45. Luk. 7, 21. 8, 2. anders: ſchadende, verderbliche: wie im πονηρὸν ὄμμα und ähnlichen. — Engel des Satan möchten wir alſo nicht anders, als, ihm angehörige, Engel verſtehen; nicht, Diener deſſelben, ſo, daß der Dämonenbegriff dort, und in den drei erſten Evangelien überhaupt, unbeſtimmt geblieben wäre.

***) Nur die Dichterſprache in der Kirche fand Röm. 8, 38. 1 K. 15, 24., Eph. 6, 12. Claſſen der Dämonen. Allein es war doch inconſequent, dieſe nicht, und Claſſen der guten Geiſter in den gleichartigen Stellen, zu finden.

nicht, wie dieſer Sündenfall mit dem der Menſchen zuſammengehangen haben ſolle. Dieſer, Jud. 6. (2 Petr. 2, 4), und wahrſcheinlich, entweder mit Beziehung auf Geneſ. 6., oder aus einer, dorther entlehnten, Sage *). Joh. 8, 44., gehört bekanntlich nicht hierher: nur die falſche Ueberſetzung, in veritate non stetit, Vulg., hat es dahin beziehen laſſen. Wie es ſcheint, ſtellte man ſich erſt die Strafe für das große Vergehen, und im Zuſammenhange mit dieſer dann, die ewige, unheilbare, Verdorbenheit vor.

Die Natur des Satan ſelbſt (in der Kirche in die höchſte Engelclaſſe verſetzt) wird nirgends im N. T. beſtimmter bezeichnet: immer nur ſein Rang und ſeine Herrſchaft im dämoniſchen Reiche. Für das Dogma unerheblich, wenn gleich philologiſch merkwürdig, ſind die Namen, Matth. 10, 25. 12, 24. 27. Mark. 3. Luk. 11. (entweder als Name einer ſchadenden Macht, oder als der einer vornehmen, heidniſchen Gottheit, auf den Satan übergetragen **)) und 2 Kor. 6, 15. (wahrſcheinlich als Name des Todes, Pſ. 18, 5., auf Satan bezogen, wenn Βελιάλ

*) Den Dämonen konnte, auch nach der jüdiſchen Anſicht, immer eher als dem Satan, Verſündigung durch rohe Sinnlichkeit, Streben nach dem Schlechteren, zugeſchrieben werden; da man ſie wohl immer, dem Irdiſchen näher und verwandter dachte. Aber nur heidniſche Vorſtellungen, welche in die Kirche eingedrungen waren, legten dem Satan ſinnliche Laſterhaftigkeit bei. — Natürlich bezieht ſich Apok. 12, 4. (vgl. Dan. 8, 10) nicht auf den Fall der Dämonen: auch wohl Jeſ. 24, 21., nicht auf ihre Strafe.

**) Die Meinungen über dieſen Namen ſind unzählige, und ſollen hier am wenigſten aufgeführt werden. Die wahrſcheinlichſte (auf die Schreibart des Namens kommt es dabei nicht an, ob — *βούλ* oder *βούβ*, ſie läßt ſich auch nicht entſcheiden) hat auch Bartolocci a. a. O. I. 380. Der Dämonenfürſt erhielt den Namen des gefürchtetſten, ſomit dem dämoniſchen Reiche vorgeſetzten, Idols. Eine, neuerlich von Paulus (Heidelb. Jahrb. Apr. 1827) vorgetragene, möchte wenigſtens zu beachten ſein, daß der Name *διάβολος*, unter den Juden zu jenem, wie bei den Arabern zum Namen,

die urſprüngliche Benennung war *)). Der Name, *διάβολος*, hat die Vieldeutigkeit auch im N. T., welche theils in der Wortbedeutung (Verderber, Verleumder, Freundſchaftsſtörer) **), theils in der Satanslehre ſelbſt lag. — Der kirchliche Sprachgebrauch, welcher die Perſon des Satan vervielfältigt (diaboli, Satanae) iſt ganz dem jüdiſch-bibliſchen entgegen. Matth. 12, 26. Σατανᾶς Σατανᾶν. Mark., Luk. Ἑαυτόν. Jo. 8, 44., *ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, nicht nur von Manichäern falſch erklärt, hat ſeinen Sinn ganz natürlich ſo, Satan ſei Vater der Lüge ***).

3. Eine bedeutende Lehrverſchiedenheit ſcheint durch dieſe ganze Lehre im N. T. hindurchzugehen: darauf wahrſcheinlich gegründet, ob man das Dogma mehr im Zuſammenhange mit dem A. T., oder frei, in der jüdiſchen Volksmeinung, auffaßte. Denn in jener Beziehung mußte das dämoniſche Reich, oder der Satan, noch dem himmliſchen näher, und ſelbſt für eine Zeitlang mächtiger, erſcheinen: in dieſer aber geſtürzt, mit dem Schattenreiche vereint, und nur nach Gottes Zulaſſung, eine Zeitlang noch, oder in gewiſſen Perioden, mächtig. Jene Darſtellung liegt in dem Prädicate, *κατήγωρ* Apok. 12, 10. (bei dem Chald. Hiob 33, 23. dem Paraklet entgegengeſetzt) und durchaus in den Darſtellungen der Apokalypſe, auch Luk. 22, 31. Dieſe in den gewöhnlichſten Schilderungen ſonſt. Nur mögen ſich in denſelben, ſolche Reden wie 1 Petr. 5, 8. (uneingeſchränk-

---

Eblis, Anlaß gegeben habe. Die gangbarſte vom *μυίαγρος* ſcheint Weish. 12, 24. angedeutet zu werden —: die Heiden geplagt *διὰ τῶν ἰδίων βδελυγμάτων*.

*) Doch vgl. Geſen. WB. u. בליעל.

**) Arist. Top. 4, 5. über das Wort: *ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος — ἐχθροὺς ποιεῖν τοὺς φίλους*. —

***) Dieſe merkwürdigen Genealogie'n des Satan in der Kirche, und zum Theile auch im ſpäteren Judenthum, führen alle ſehr beſtimmt in die Lehren vom böſen Urſtoffe, der alten Nacht, als Mutter des Satan, zurück. *Beausobre* Hist. d. M. II. 263.

te Würkſamkeit) und 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. (ewige Feſſeln *)) auch Luk. 10, 18. (große Verbannung erſt ſeit der chriſtlichen Epoche) wieder nicht mit einander vereinigen laſſen, ohne daß dieſes kritiſchen Erörterungen zum Grunde liegen könnte: das Dogma blieb eben ganz unbeſtimmt **).

Der Sitz im Schattenreiche (Apok. 9, 11. iſt ἄγγελος τῆς ἀβύσσου nicht der Satan) macht den Satan zum Herren des Todes (Hebr. 2, 14. daher Matth. 16, 18. ſataniſches Reich πύλαι ᾅδου); ohne daß auch dieſer Begriff deutlicher ausgeführt wird. Anderwärts (1 Kor. 15, 26. — Apok. 6, 8. 20, 13) findet ſich auch die Perſonification, ὁ θάνατος, oder auch der Hades, ſtatt jener oder neben ihr, vom Satan unterſchieden ***). Der Tod ſteht daher nothwendig in der jüdiſchen Sprache, im Zuſammenhange mit der Sünde: und wahrſcheinlich nicht ſowohl als Strafe Gottes, ſondern als die Gemeinſchaft mit Satan, um ſein Reich zu theilen. Die ſpätere jüdiſche Mythologie konnte ſehr wohl noch neben dieſem Herren des Todes, den Sam-

---

*) Mit Unrecht alſo zu den Spuren gerechnet, daß 1. und 2. Petr. nicht demſelben Verf. angehörten.

**) Die Luftgeiſter (Eph. 2, 2) und der Aufenthalt der Dämonen im Schattenreiche, laſſen ſich eher mit einander vereinigen, ſo, daß jenes nur momentanen Sitz bedeutete. (Wie Matth. 12, 43 ff. u. parall., der Aufenthalt in der Wüſte.) In jener Stelle iſt das ἀέρος gewiß nicht von der Finſterniß zu erklären; und die ἐπουράνια 6, 12. bedeuten nicht daſſelbe mit ἀήρ, ſondern die himmliſche Natur der Dämonen. Auch ſind eher die altnordiſchen Sagen von den Geiſtern in den finſteren Wolken, als die pythagoreiſchen Meinungen (Wetſt. u. A. zu d. St.: Diog. Laert. 7, 32. — δαίμονες ſind hier, würkſame Naturgeiſter) oder der Satansname, ἑωσφόρος (Voemel z. Nikol. Methon. gegen Proklus, S. 36) damit zu vergleichen. Die griechiſchen Meinungen hat auch Philo, wahrſcheinlich als Allegorie (vom Princip des Lebens) gebraucht, wenn er die Luft von Seelen erfüllt, darſtellt. Gigant. 285. Somn. 587.

***) S. Birch, prolgg. auctar. cod. ap. LIV s.

mael, Todesengel, denken; denn das Reich der Einbildungen iſt unbegrenzt, und ſeine einzelnen Geſtalten ſind formlos und nebelhaft.

Aber unſtreitig wird allenthalben im N. T., ſowohl der moraliſche Zuſtand im dämoniſchen Reiche als unverbeſſerlich bös, als das Geſchick als ewig unſelig, dargeſtellt. Doch bleibt über dem endlichen Geſchicke des geſammten Reiches, ein tiefes Dunkel; eigentlich ſoll es doch nur, ſolange es beſtehen werde, bös und unſelig ſein: und die Reden, 1 Kor. 15, 26., möchten doch für eine dereinſtige Auflöſung und Wiederaufnahme in das göttliche Reich (als auf eine Ausſicht des frommen Gefühles im Urchriſtenthum) gedeutet werden können. Apok. 20, 2 ff. ſtellt nur die Vernichtung des Böſen überhaupt dar. Von dem Werke Chriſti aber wird nirgends eine Anwendung auch auf Zuſtand und Geſchick des Satan und der Dämonen gemacht: wie dieſes in den gnoſtiſch-alexandriniſchen Meinungen Statt hatte.

Die Schrift ſtellt den Antagonismus der beiden Reiche, des Lichtes und des Satan, nicht ſo vollſtändig und genau dar, wie es im Sinne der Lehre lag. Doch ſtehen dort ſchon die drei Principien nebeneinander: Gott, Chriſtus, heil. Geiſt — Satan, Antichriſt *), Geiſt der Welt (1 Kor. 2, 12. Eph. 2, 2. 1 Jo. 4, 4.; in einzelnen Fällen, täuſchender Geiſt, 1 Jo. 4, 6., dem der Wahrheit entgegengeſetzt) auch in der Bedeutung einander ganz parallel. So entſprechen ſich denn auch die Thätigkeit und die Epochen in den beiden Reichen: den des Lichtes und der Finſterniß.

Das Reich der Welt bedeutet aber nicht nur die, durch Einwürkungen und Kräfte des Satan beherrſchte, Menſch-

*) Oben S. 132. Die jüd. Erwartung iſt offenbar bei Paulus, 2 Theſſ. 2, 3 ff., auf eine (ihm aber perſönlich unbekannte) menſchliche Erſcheinung; beim Johannes auf eine Denkart, bezogen worden. Vgl. Lücke Comm. z. Joh. III. 143 ff. Ueber jene Stelle den Excurs bei Nitzſch, de rev. rel. ext. 223 ff.

heit; ſondern auch überhaupt, die, ihm dahingegebene, die, welche ſeiner Art iſt. In beiden Bedeutungen iſt Satan, der Weltherrſcher (κοσμοκράτωρ, ἄρχων τοῦ κόσμου unter den Juden freilich wohl mehr darauf bezogen, daß die Dämonen im Heidenthum herrſchten *)) in der zweiten allein, θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Kor. 4, 4. Vgl. AG. 26, 18. Kol. 1, 13. Die geiſtigen Einwürkungen werden unter Anderem auch, als Lebensweiſe dieſer Welt (αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου) Eph. 2, 2. bezeichnet: und es ſind wohl nicht blos Prüfungen durch Leiden und Verfolgungen oder durch falſche Propheten, in welchen er bei den Apoſteln würkt, ſondern auch unmittelbare, und andere, Einflüſſe, die aber immer nur durch den Menſchenwillen gelten. Ueber die leiblichen bedarf es *hier* keiner weiteren, hiſtoriſchen und exegetiſchen, Erörterung. Satan und Dämonen werden in ihnen, bald mehr gegenwärtig, bald entfernter, durch Heimſuchung, würkend, beſchrieben. Merkmale des Sataniſchen waren: das Entſetzliche, das Unerklärliche, das Unheilbare; und, was mit dem Leibe den Geiſt ergriff, in dieſem aber von Gott und ſeiner Sache entrückte.

Es war in dem Gebrauche dieſer Bilder und Formeln, im Urchriſtenthume anders, als in unſerer Denkart; welche größere Vorſicht bei jenem verlangt, als gewöhnlich angewendet wird; da die furchtbaren Verirrungen in der proteſtantiſchen Kirche, bis auf neue Zeiten, in dieſem Artikel, die Lehrer noch nicht verſtändigt haben. Die dämoniſchen Würkungen im Phyſiſchen lagen dem Juden faſt ganz außer dem religiöſen Gebiete, und wurden mehr durch phyſikaliſche Unkenntniß und Befangenheit angenommen: die geiſtigen faßten mehr für die Einbildungskraft Alles zuſammen, was von Gott entfernt oder ihm entgegenwürkend, gedacht wurde. Dämoniſche Einwürkungen auf den Lauf der Na-

*) Wetſt. z. Joh. 12, 31.

tur nahm man nur (aber, wie oben bemerkt, ſchwankend) in den Wunderwerken der falſchen Propheten an. Der vielbeſprochene Umſtand, daß die Dämoniſchen beim Johannes fehlen, deutet wohl auf keine Oppoſition des Schriftſtellers gegen das Judenthum hin *): und 7, 20. 8, 48 ff. 10, 20. legen es dar, daß er das Vorurtheil nicht zu verwiſchen ſuchte. Erſcheinungen endlich vom Satan und den Dämonen (wie dieſe bei den ſpäteren, heidniſchen Platonikern ſchon vorkommen; weit mehr da, wo die orientaliſchen Religionslehren Einfluß gewonnen hatten) kommen im Urchriſtenthum nicht vor. Denn, was auch ſonſt über die ſogen. Verſuchungsgeſchichte Jeſu angenommen werde; äußerlich geſchehen wollte ſie Jeſus gewiß nicht darſtellen. Aber die Sache kann ſich auch innerlich nicht ſo zugetragen haben und die Anſicht von einer Viſion kommt mit der von einer inneren Verſuchung auf daſſelbe, einen ſittlich unentſchiedenen Gemüthszuſtand Jeſu, hinaus **). Die Stelle giebt, wie Luk. 10, 18., eine Allegorie oder Parabel, oder, wenn man lieber will, Aggade, von Jeſu erzählt (von dem, was von ihm erwartet werde und nicht geſchehen ſolle; oder, was auch von den Seinen Keiner thun ſollte), und in der Sage wörtlich weitergegeben ***): will man nicht auch hier eine der, dichteriſch geſtalteten Sagen des Urchriſtenthums finden, auf welche wir ſo oft in den Evangelien hingeführt werden.

---

*) *I. G. Schmid.* doctrinae de diabolo, a Io. ap. propositae, brevis descriptio. 800. I.

**) Daher die Kirchenväter in ſolchen Aeußerungen über dieſe Geſchichte, welche gewöhnlich auf die neuere Viſionsanſicht gedeutet worden ſind, ohne Zweifel wohl überlegt, nur annahmen, daß Satan Jeſu dieſe Erſcheinungen vorgehalten, nicht, dieſer ſie ſelbſt hervorgebracht habe.

***) Dieſe Anſicht findet ſich auch von Schleiermacher vorgetragen, ü. d. Schr. des Lukas, S. 54 ff.

41.

Die bibliſche Lehre von Vater, Sohn und Geiſt, in welcher nicht nur die chriſtliche Idee von Gott, ſondern auch das Weſentliche der ganzen chriſtlichen Anſtalt, ausgeſprochen wird; iſt in den Schriften N. T., aber auch hier allein, und nicht auch in denen A. T., wohl gegründet, und auch dort ein Grundartikel und eine beherrſchende Formel. Aber ſie iſt keine Metaphyſik; und ihr Sinn beſteht bei jeder Anſicht von der Natur des heiligen Geiſtes, und ohne alle Beziehung auf die höhere Natur Chriſti; über welche die Chriſtologie genauer zu handeln hat. Hierin liegt der Unterſchied zwiſchen der bibliſchen und der kirchlichen Trinitätslehre.

Von dieſer bibliſchen Unterſuchung — mit welcher auch die kirchliche Glaubenslehre ſich genügen laſſen ſollte — ſind die moraliſchen Deutungen des Dogma wohl zu unterſcheiden; wenn ſie auch bisweilen daſſelbe Reſultat mit jener gegeben haben *). Doch dieſe Unterſcheidung iſt bei allen Artikeln der bibliſchen Theologie zu machen.

1. Die Lehre von Vater, Sohn und Geiſt war in dem Urchriſtenthume, eben ſo natürlich, als bedeutſam. Allein ſie gehört ganz für die Idee des Evangelium und nur im Zuſammenhange mit Leben und Verheißungen Jeſu, war ſie über ſolche Misdeutungen hinausgeſetzt, welche den Monotheismus, dieſe Hauptlehre der Iſraeliten und

*) Bei beiden darf aber nicht (wie es auch neuerdings oft geſchehen) die Lehre fortwährend als Geheimniß dargeſtellt werden; oder eine Grenze geſetzt, bis an welche Begriff und Erklärung gehen dürfe. Die bibliſche Lehre wenigſtens iſt durchaus klar.

Chriſten, gefährden konnten. Sie wäre alſo, mit Einem Worte, im A. T. unbegreiflich, bedeutungs- und zwecklos, misdeutbar geweſen *). *Nur angedeutet* kann man die Lehre in den prophetiſchen Stellen nehmen, welche (oben erwähnt) die Gabe des Geiſtes, allgemein für die meſſianiſche Zeit verheißen. Denn hier finden wir dem Sinne nach, Vater, Sohn und Geiſt verbunden, ſo, wie ſie das Urchriſtenthum zuſammenzuſtellen pflegte.

Aber gerade da, wo die altkirchliche Dogmatik Spuren der Lehre fand; ſind keine vorhanden; und ſie haben auch nicht die Trinitätslehre des N. T. Man bediente ſich (neben den, unten zu erörternden, welche dem Meſſias eine göttliche Perſönlichkeit beizulegen oder ſonſt eine übermenſchliche Perſon, in Verbindung mit Menſchheit und Volk darzuſtellen ſchienen) der Arten von Aeußerungen A. T., in denen eine *Pluralität* in der Gottheit, entweder in der Conſtruction, oder in der Rede, ausgeſprochen zu werden ſchien; oder auf ein Geheimniß der *Dreiheit* hingedeutet. Einiges hiervon hat ſchon in früheren Erörterungen gelegen. Man iſt neuerlich nicht durchaus abgeneigt geweſen, dieſe altkirchlichen Annahmen, entweder im alten, oder in einem philoſophiſchen Sinne, gelten zu laſſen. (Die Zeugniſſe für die Trinität aus den ſpäteren Juden, gehen entweder die Kabbala an, und müſſen auf die morgenländiſchen Trinitätslehren zurückgeführt werden **); oder es ſind

*) Die früheren Gründe gegen die Annahme der Trinitätslehre im A. T., bei den Socinianern, Aminianern, bei Calixt (dieſe, andere, als bei jenen) u. A. gehen uns natürlich nur, in ihrem exegetiſchen Theile an. Fortwährend brauchbar iſt das bekannte Buch von G. *Enjedin*: explicationes locorum V. et N. T., ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet. Grön. 1670., und früher noch gedruckt. Vgl. Maii th. iud. 30 ff. Witsii miscell. ss. I.

**) So die Lehre von den drei Graden (דַרְגִין) in Gott, Sohar zu 5 Moſ. 6, 4. Es iſt die, oben (S. 140) bezeichnete, Tri-

Accommodationen aus dem Chriſtenthume *): entwickelten ſich alſo nicht frei aus Stellen A. T. Einiges iſt auch von chriſtlichen Theologen gemisdeutet worden in rabbiniſchen Formeln **).)

A. Pluralität, welche in der Conſtruction liegen ſoll: indem entweder auf den einfachen Gottesnamen der Plural bezogen, oder die Pluralform von jenem durchgeführt wird ***). Gen. 1, 26. 3, 22. 11, 7. Jeſ. 6, 8. 41, 22 f. — Gen. 20, 13. 33, 7. (vgl. jedoch C. 28. ſo daß man hier mehr an Engel denken kann) Joſ. 24, 19. 2 Sam. 1, 23. (vgl. 1 Chr. 17, 21.) Jeſ. 54, 5. Pſ. 58, 12. 149, 2. Koh. 12, 1. Hiob 35, 10. u. a. (nicht hergehören Sprüchw. 30, 3. Kohel. 5, 7). Wahrſcheinlich ſind beide Arten auf gleiche Weiſe zu nehmen: es herrſcht eben der Plural-Name Gottes in den Stellen. Wenn man nicht in denen der erſteren Art eine alterthümliche Bezeichnung der Berathung (μερίζεσθαι, dubitare, nicht gerade, wie die Juden es gewöhnlich nahmen, mit dem Rathe der Engel בית דינו) annehmen möchte.

---

nität der oberſten Sephiroth. Vgl. J. M. Gläſener: de trin. in scrr. Cabbalistarum et Rabbinorum, non christ. sed mere platonica. Helmſt. 741.

*) Den Namen aber von 12 Buchſtaben, aus 2 Moſ. 3, 16. (הוי), in welchem ausdrücklich Vater, Sohn und Geiſt erwähnt würde; nimmt man wohl blos auf das Zeugniß des P. Galatinus an, welches gar keine hiſtoriſche Bedeutung hat.

**) So die Dreiheit der Herrlichkeit (שִׁלּוּשׁ קְדוּשָּׁה) in jüdiſchen Gebetsformeln, Bartol. 1. 196.; welche ſich auf das Trisagion, Jeſ. 6, 3. bezieht. Auch, wo auf das dreifache Geſetz (Tr. Schabbat) angeſpielt wird; oder, bei den Philoſophen, auf die drei Urſachen, die würkende, formale, den Zweck. (Maim. More I. 69).

***) Die polytheiſtiſche Erklärung (ſ. oben 162), neuerlich, bedeutender ausgeführt von Ewald, Comp. der Gen. S. 32 f. 92. — Daß in ſolchen Stellen meiſtens die Lesart in den Handſchrif-

B. Pluralität in der Rede über Gott: Gen. 19, 24. (wahrſcheinlicher, als eine Vertauſchung des Pronomen mit dem wiederholten Subſtantiv, iſt hier wohl, daß man מאת י״י zu dem Worte, Feuer, zu beziehen habe — οὐϱανία φλόξ — πῦϱ ἀπ' οὐϱανοῦ Luk. 17, 20. vgl. 2 K. 1, 12. Hiob 1, 16.) Dan. 9, 17. „um des Herren willen" deiner, als Herren: vgl. 19. (Andere Stellen unten in der Chriſtologie.)

Man kann hierher auch ſchon die berühmten Stellen aus dem altiſr. Geſchichtsſtyle beziehen, in denen der Name des Engels vom Herren, mit dem Gottesnamen ſelbſt abwechſelt. Gen. 16, 7. 13. 22, 11. 14. 2 Moſ. 3, 2. 7. 23, 20 ff. 32, 34 ff. Richter 6, 14. 22. 13, 18. 22 ff. Gewiß ſollten ſie weder ein Geheimniß, noch ein Philoſophem, ausſprechen (angelus increatus *) — oder offenbarer Gott); auch wohl nicht auf die Unperſönlichkeit der Engel hindeuten (de Wette): ſondern, wenn man es nicht mit der jüdiſchen Meinung ſo auffaſſen will, daß man dem Beauftragten die Prädicate des Auftragenden ſelbſt gegeben habe; mag man hier zum Theile **) nachläſſige Rede, zum Theile eine Abkürzung des hiſt. Styles finden, für: der Engel verkündigte, daß Gott es geſagt habe. Als daſſelbe nahm man oft fälſchlich den Engel des Antlitzes, Jeſ. 63, 19.

---

ten ſchwankt, und die alten Ueberſetzer den Singular feſthalten; dieſes beweiſt natürlich Nichts gegen die Urſprünglichkeit der Lesart im Plural.

*) Ode de angelis 994 ss. Der Engel, Metatron (מטטרון) der ſpäteren Juden, beſonders aus 2 Moſ. 23, 20. war dieſer unerſchaffene; und allerdings iſt derſelbe oft mit dem Meſſias von ihnen gleichgeſtellt worden. Uebrigens gewiß nicht aus metator entſtanden, nach der gangbaren Meinung; ſondern, dem Throne nahe; vielleicht aus einer Formel, welche auch Weish. 9, 4. ausdrückt: ἡ τῶν σῶν ϑϱόνων πάϱεδϱος σοφία. — Von ϑϱόνος leitet das Wort, gegen die gemeine Meinung, auch Majus ab, Th. iud. 72.

**) Mit Hufnagel, B. Th. I. 373.

C. Trinität —: 4 Moſ. 6, 24 ff. Jeſ. 6, 3. Pſ. 33, 6. (Neben der, oben beſprochenen, 5 Moſ. 6, 4.) Es wäre kaum nöthig, für die dreifache Wiederholung von Formeln, als einen heiligen *) oder bedeutſamen **) Gebrauch, Beiſpiele zuſammenzuſtellen: die gebrauchteſten ſind, Jer. 22, 29. Ezech. 21, 32. Dieſes möchte indeſſen nur bei der zweiten Stelle Statt haben. Im Moſaiſchen Segen verhalten ſich die drei Formeln zu einander, wie εἰρήνη, χάρις, ἔλεος in der gewöhnlicheren Sprache: die Zuſammenſtellung von Wort und Geiſt in der Schöpfungsgeſchichte des 33. Pſ. war alterthümlich und natürlich.

Von den Apokryphen wurde in dieſer Beziehung früher ſchon gehandelt.

2. Wie das Folgende darlegen wird; ſo hängt die N. T.liche Zuſammenſtellung von V. S. und G., gar nicht mit der höheren Chriſtologie und mit dem höheren Begriffe von dem Geiſte zuſammen, welcher ihn als Perſon auffaßt. Denn Chriſtus erſcheint in jener nur nach ſeinem Werke, der göttliche Geiſt nur als geiſtiges Princip. Allein es iſt hier der Ort, über dieſen letzteren das Bedeutendere zuſammenzuſtellen. Von der Geiſtesgabe wurde oben, bei der Offenbarung, geſprochen ***).

Die Bedeutungen des Ausdruckes: heiliger, Gottesgeiſt, im hebräiſch-jüdiſchen Sprachgebrauche, laſſen ſich

---

*) Hiervon ſchon Ariſtoteles, de Coelo 1, 1. *Ὥσπερ ἀπὸ φύσεως εἰληφότες — καὶ εἰς ἁγιστείας τῶν θεῶν χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ.*

**) Chryſoſtomus erwähnt bei der Tauﬀormel, die dreimalige Viſion des Petrus, AG. 10, 16.

***) Unter Anderen, (*Lampe* de sp. s. 728) Gierig Entwickelung aller Bedeutungen des Wortes, Geiſt, in den Grundſprachen A. und N. T. 793. *Clarisse* de sp. s. 791. *C. F. Fritzsche* de sp. s. Frkf. O. 819. (*Bobertag*, de ratione inter sp. s. et mentem hum. ex Plat. philos. intercedente. I. Bresl. 824. Dieſe Zuſammenſtellung ſcheint unpaſſend und die Vergleichung unnöthig zu ſein.)

auf drei zurückführen. 1) Nach menſchlicher Redeweiſe wird auch in der göttlichen Natur, das Sein und der Geiſt (Verſtand und Seele) unterſchieden. Jeſ. 63, 10. (Gottes Geiſt kränken, d. i. ihn, ſowie man den Kummer in ein menſchliches Gemüth bringt. Wenn man nicht hier, nach Eph. 4, 30., und mit Vielen, den Ausdruck von der Geſinnung verſtehen will, welche das Böſe verabſcheuet, oder aus 11. V. von dem prophetiſchen Geiſte im iſrael. Volke.) Pſ. 139, 7. 1 Kor. 2, 11. 2) bedeutet der Name des göttlichen Geiſtes, die Kraft, entweder als ausgehend von Gott (δύναμις), oder als würkſam in den Geſchöpfen (κράτος), dargeſtellt: Geiſt alſo, als Hauch Gottes, welcher bildet und beſeelt, in der Natur und in der Geiſterwelt. Gen. 1, 2. Pſ. 104, 30. — Pſ. 51, 13. (nicht blos Gabe für die Ausrüſtung des Königs) 143, 10. Und in den meiſten Stellen, in welchen die Ausrüſtung durch Gottes Geiſt erwähnt wird; von denen oben ſchon gehandelt worden. Dieſe Bedeutung herrſcht auch in der Sprache des N. T. vor. 3) Leben, von Gott geſchenkt: Geiſt alſo, als Odem, welchen Gott verleiht. Hiob 33, 4. Daher denn auch gewiſſe Arten dazuſein und zu würken, Lebensweiſen, dieſen Namen führen. Beſonders Jeſ. 11, 1—3. (der höchſte Sinn des Lebens — vielleicht als königliche Eigenſchaft —, Weisheit und Erkenntniß, ſteht neben den prophetiſchen Gaben, Rath und Wundermacht; und es folgt dann die menſchlich-fromme Geſinnung überhaupt, Furcht und Erkenntniß Gottes. V. 3. הריח wohl, athmen, Leben haben überhaupt *).) Zach. 12, 10.

Wo im N. T. ein tieferes und innerlicheres Leben mit dem Namen, Gottesgeiſt, ausgedrückt wird; hat dieſe dritte Bedeutung Statt. So Geiſt der Ueberzeugung, Röm. 8, 14 ff. 2 Kor. 4, 13. Gal. 4, 6. Eph. 3, 16. des Ei-

---

*) Auf ähnliche Weiſe Reinhard zu d. St. Doch vgl. Geſenius. I. 421.

fers 2 Tim. 1, 17. der Liebe, zu Gott, Röm. 5, 5. zu Menſchen Röm. 15, 30. Gal. 6, 1. der Freiheit, 2 Kor. 3, 16. der Hoffnung, Röm. 5, 13. u. ſ. w. Hier iſt Geiſt überall, Geſinnung, Art dazuſein und zu leben. Beſonders gehört für dieſe Bedeutung, wo das Bild vom Tempel Gottes und vom Leib Chriſti, für die Einzelnen, und für Chriſtengemeinen, gefunden wird: denn Gottes Geiſt iſt hier das Beſeelende, Erfüllende.

In Beziehung auf Jeſum findet aber neben den zweifelhaften Stellen, wo dieſe allgemeine Geiſtesgabe auch ihm beigelegt wird (wie Luk. 1, 80) ein dreifacher Gebrauch der Formel Statt. 1) Höhere Gotteskraft, welche ihn für Wort und Wunderwerke unterſtützt habe: Matth. 12, 28. Mark. 11, 29. vgl. Luk. 11, 20. (Ueber Matth. 1, 20. Luk. 1, 35. unten.) In dieſem Sinne hieß der Meſſias im Urchriſtenthume, der Sohn des Geiſtes ſchlechthin, und der Geiſt alſo (nach der grammatikaliſchen Wortform, ohne tiefere Bedeutung) bei den Ebioniten, die Mutter Chriſti *). 2) Geiſtesfülle, um ſie Anderen mitzutheilen: Joh. 3, 34.: und vielleicht iſt es auch in dieſem Sinne in der Taufgeſchichte Jeſu zu nehmen **). Als Gei-

---

*) Dieſes gleichbedeutend mit dem ἁγιάζεσθαι Joh. 10, 36. vgl. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. AG. 4, 27. 30. 1 Joh. 2, 20. (Wiewohl es dort vielleicht mehr äußerliche Bedeutung hat; hier mehr die innere Weihe bedeutet.)

**) Sollen wir über dieſe Erzählung und das καταβαίνειν ὡσεὶ περιστεράν, nach ſo Vielen auch ſprechen; ſo meinen wir, daß eine offenbare Hindeutung auf das Weben des Geiſtes Gen. 1, 2., in ihr liege, wie die Juden in den Worten jener Stelle immer das Bild der Taube fanden (Hottinger. hist. creat. 42): möge nun die Erzählung der Evangelien, im Gebrauche jener heiligen Formel, auf die Anzeigen zur neuen Schöpfung haben hinweiſen wollen, oder nicht. Im B. Sohar wird bei Gen. 1, 2. ſchon auf den Geiſt des Meſſias beſtimmt hingewieſen — Wetſt. u. Schöttg. zu Matth. 3. Entweder alſo wurde eine, vom Täufer gebrauchte, Umſchreibung des מרחפת einfach, als heilige Formel

ſtesertheiler heißt denn Jeſus auch ſelbſt, der Geiſt, 2 Kor. 3, 17. 3) Höheres Weſen oder Leben in Jeſu. Röm. 1, 4. πνεῦμα ἁγιωσύνης. 1 Kor. 15, 45. (Dem ψυχὴ ζῶσα entſprechend, muß das πνεῦμα ζωοποιοῦν ein Weſen höherer Art und göttlicher Würkſamkeit ſein.) Hebr. 9, 14. διὰ πνεύματος αἰωνίου (dieſe wohl die richtige Lesart, nicht ἁγίου — jenes: höherer Art) vgl. 7, 16. δυνάμει ζωῆς ἀκαταλύτου. Zweifelhaft 1 Tim. 3, 16. (wo es wohl den Zuſtand bedeutet, in welchem Jeſus über das Irdiſche erhoben wurde) 1 Petr. 3, 18 (πνεῦμα Menſchengeiſt Jeſu). Hebr. 10, 29. (das πνεῦμα τῆς χάριτος, die, den Chriſten verliehene, Geiſtesgabe). Gewiß gehört nicht für dieſe Bedeutung das πνεῦμα, Joh. 6, 63. Die, dem Paulus eigenthümliche, Darſtellung, nach welcher ſich Etwas vom höheren Weſen Jeſu durch die Stellvertretung ſeiner Perſon für Alle, Allen mittheilen ſoll: iſt in der Heilslehre zu

---

wiederholt; oder eine, dichteriſch ausgebildete, urchriſtliche Sage führte das Factum, mit Beziehung auf die Geneſis, aus: oder (was uns doch zu kleinlich erſcheint) ein Phänomen — das aber buchſtäblich das geweſen ſein müßte, welches beſchrieben wird — hätte die Sache auf jene Stelle der Geneſis zurückführen gemacht. Nicht aber, als bloßes, günſtiges, Omen gegolten: von einem ſolchen im Taubenfluge finden ſich bei Hebräern und Juden keine Andeutungen. (Schultheß, Erl. krit. Journ. IV. 3. Euſeb. KG. 6, 29., erſt aus dieſer Erzählung.) — Wortemendationen und Ueberſetzungsfehler bedürfen wir übrigens nicht; und dürfen wir uns nicht erlauben zu verſuchen und zu vermuthen. Sonſt könnte die, neuerlich überſehene, Leisneriſche Conjectur (ὥσπερ oder ὡσπερεὶ ἀστέρα — *Adler*, Leisneri columba — Sorau 822.) allen voranſtehen: in der zweiten Art wäre es ſehr leicht, die Verwechſelung von ביוחנן und כיונה, oder eine ähnliche, anzunehmen. — Uebrigens waren die judenchriſtlichen Schilderungen vom Glanze, Herrlichkeit Gottes über Jeſu in der Taufe (auch Testam. patr. 586) urſprünglich wohl auch nur Umſchreibungen der Erzählung vom Geiſte (Schechina, δόξα θεοῦ); dann auch bisweilen neben dieſe geſtellt.

entwickeln. — Dieſe Bedeutungen vermiſchten ſich in der Kirche fortwährend unter einander, und mit der Idee des Logos beim Johannes. Das Verhältniß zwiſchen dieſer und dem Begriffe des höheren Geiſtes in Jeſu, muß in der Chriſtologie erörtert werden.

Außerdem konnte das Evangelium ſelbſt, ſowohl als erhabene Anſtalt, als, weil ſie geiſtig würkte und Geiſt verliehe; πνεῦμα genannt werden. S. oben beim Moſaismus.

3. Ueber die Frage: ob die heiligen Schriften eine Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes dargeſtellt haben *); eine, übrigens ſchon in der alten Kirche, nicht immer klar gefaßte, Frage, hat ſich die neuere Zeit meiſtens wieder bejahend ausgeſprochen. Es müßte dieſemnach ein Weſen beſchrieben worden ſein, von welchem die mannichfache Würkung und Gabe des Geiſtes eigentlich und zunächſt abgeleitet wären. Dieſes zeigt ſich nun aber gewiß im A. T., weder Jeſ. 48, 16. noch Ezech. 11, 5.: und der ganze Sinn jener Lehren vom Geiſte Gottes, iſt dagegen. Noch weniger gehören hierher Hiob 4, 15. und 1 Kg. 22, 21. 2 Chr. 18, 20. **) (ſ. bei 40.) wo geiſtige Naturen überhaupt erwähnt werden, übrigens in Viſionen. — Vom Geiſte Gottes im Buche der Weisheit, oben S. 96. (Vgl. Weish. 1, 5. 9, 10. 17. 12, 1.) Er iſt die Würkſamkeit der Weisheit ſelbſt.

---

*) Koppe 5. Exc. z. Gal. Griesbach's Abhandlungen, de sensu v. πνεῦμα Ro. 8., und: in 1 Cor. 12. Opusc. I. und II. Herder, vom Paraklet. Chr. Schrr. IV. Des-Cotes: der h. Geiſt, oder das gute Princip nach N. T. Begriffen. 797. Nicht zu halten iſt aber im Gegentheile die Anſicht W. Starck's: Paraphr. et Comm. in Io. 13—17. 1814, 2. Exc., daß πνεῦμα ἀληθείας u. ſ. w. umſchreibend für ἀλήθεια ſtehe. Wenn nämlich von der Wortbedeutung die Rede iſt: denn der Sinn kann oft derſelbe ſein.

**) Die Juden haben dieſen Geiſt, vielleicht in bedeutſamer Allegorie, vom Geiſte des Naboth (Kg. a. a. O. 21) gedeutet.

Aber auch im N. T. ſcheint dieſe perſönliche Darſtellung nirgends beſtimmt ausgeſprochen zu werden: fände es ſich auch, ſo würde es ſo beiläufig geſchehen ſein, daß man den Schriftſtellern nicht die Abſicht beilegen könnte, Etwas aus tieferem Wiſſen, ein Geheimniß, oder ein Dogma, vorzutragen. Es iſt nicht einmal Perſonification, es iſt ganz natürliche Form der Rede, wenn theils die Geſammtheit der Geiſtesgaben, als der Eine Geiſt beſchrieben wird (wie Origenes auch den heiligen Geiſt dachte) 1 Kor. 12, 4. theils ſie von Einer Gotteskraft abgeleitet werden; und, wenn der Geiſt, welcher die Einzelnen beſeelte, beſonders, ſofern er als Stellvertreter Jeſu dargeſtellt wurde (Joh. 14, 16. 16, 8), wie ein beherrſchendes, im Menſchen und außer ihm würkſames, Subject, erſchien. Röm. 15, 30. 1 Kor. 2, 10. *) In der That beziehen ſich alle Stellen, welche die Kirche für die Göttlichkeit dieſer Perſon zu gebrauchen pflegt **), auf jenen Geiſt in den Menſchen. Die Zuſammenſtellung von Vater, Sohn und Geiſt, könnte den meiſten Schein für eine ſolche Perſönlichkeit geben: allein er verſchwindet durch die Darlegung vom Sinne der Formel. Aber andere Stellen, in denen die Namen Got=

---

*) So ſteht dem, alſo würkenden, Gottesgeiſte, ja auch die Sünde entgegen, als wohnend und herrſchend im Menſchen. Röm. 7, 13 ff.

**) Es iſt nicht nöthig, dieſe kirchlichen Beweisſtellen hier wieder aufzuführen. AG. 5, 3. 4. iſt der bedeutende Gegenſatz von Menſchen und Gott, daraus zu erklären, daß (Hufnagel, bibl. Th. II. 100) die Apoſtel ſich, als Menſchen, und in ihrem Berufe, zu unterſcheiden pflegten (1 K. 7, 6). Gott kann entweder ſeine Kraft und Gabe heißen; oder Gott ſelbſt, an welchen ſich der verſündigte, welcher hier zu täuſchen ſuchte. — Röm. 9, 1. nimmt auch Nöſſelt, welcher ἐν πνεύματι ἁγίῳ, als Betheurungsformel faßt, doch nicht von der Perſon des Geiſtes; ſondern ſogar nur vom Evangelium. Allein ἐν πν. ἁ. gehört zum συμμαρτ. (auch nicht zum συνειδ.), und bedeutet die höhere Verſicherung in dem Geiſterfüllten.

tes und des h. Geiſtes wechſeln (Röm. 8, 14. Phil. 2, 13) können vielmehr als Beleg dazu dienen, daß der eigentliche Begriff der Apoſtel, Gott und Geiſt gar nicht von einander unterſchied.

4. Die folgenden Stellen werden es belegen, daß dieſe Lehre von V. S. und G., Hauptlehre, oder vielmehr die Summe, des Urchriſtenthums geweſen ſei. Wir müſſen von ihr aber im Voraus, alle Metaphyſik, die philoſophiſche, wie die kirchliche, fern halten. Die ſpeculativen Trinitätslehren alter und neuer Zeit, bezogen ſich immer (mehr und weniger populär) auf das tiefere Verhältniß, in welchem Gott zur Welt, in der Erſchaffung, oder in Erſchaffung und Regierung zugleich, oder Erſchaffung und Zerſtörung, ſtünde *). Bei den meiſten iſt auch das ganz gegen die bibliſche Gotteslehre, daß ſie eine Gottheit an ſich, das Abſolute, von dem würkenden Gott unterſchieden. (Vgl. oben S. 140.) In der Kirche aber haben ſich dieſe Lehren, und der Platonismus vornehmlich, allerdings mit der bibliſch-einfachen Formel verbunden, und ſo Form und Inhalt des Myſterium von der Trinität hervorgerufen.

42.

Die evangeliſche Lehre von Vater, Sohn und Geiſt, führt den Urſprung der Anſtalt Jeſu, und alle Segnungen derſelben, auf Gott, als auf den Urquell und eigentlichen Gegenſtand, auf Jeſum, als den, welcher mit höherer Ausrüſtung das Werk ausgeführt

*) Ganz richtig unterſchieden daher die altkirchlichen Dogmatiker jene Trinitätslehren von der kirchlichen, darin, daß jene die Trinität nicht vor der Weltſchöpfung angenommen hätten. Colberg. plat. hermet. Chriſtenth. II. 95. Vgl. Tholuck obenerw. Schr., über d. Tr. des Or., Abel-Remuſat über Lao-Tſeu, u. A.

habe, und an der Spitze deſſelben ſtehe, und auf den göttlichen Geiſt zurück, welcher den Apoſteln gegenwärtig geweſen ſei, und das Werk Jeſu, ohne Geſetz und äußerliche Anſtalt, erhalte und fortführe.

1. Die Erklärung jener Zuſammenſtellung (welche oft unrichtig nur in der Taufformel gefunden worden) iſt alſo, nicht aus zufälligen Verhältniſſen der Zeit, ſondern aus der ganzen Anſtalt Jeſu, abzunehmen. Alſo war dieſelbe nicht blos den Juden und Heiden, oder Juden, Heiden und Johannisjüngern, entgegengeſetzt — beim Vaternamen, welcher ſich in allen dieſen Stellen, von Gott gebraucht, findet; iſt es übrigens wahrſcheinlich, daß der Menſchenvater, (πατὴρ ἡμῶν 1 Kor. 1, 3. Gal. 1, 4) und nicht der Vater Chriſti, gemeint ſei *).

In dem, oben bezeichneten, Sinne genommen, ſoll jene Formel zugleich, die Begriffe über Bedeutung und Sinn, wie über Grund und Quelle des Chriſtenthums, im Ganzen wie in Beziehung auf die einzelnen Menſchen, vorzeichnen oder zuſammenfaſſen. So wird denn ſowohl der Urſprung, als jede Segnung des Evangelium von jenen Drei abgeleitet. An die Stelle von Moſes und von dem Geſetze, ſind Chriſtus und der heilige Geiſt getreten. — Die Art, wie die Formel gebraucht wird, trägt ſelbſt noch zur Erläuterung derſelben bei **).

*) Schultheß, exeg. th. Forſchungen I. 1818.: über die evang. Dreieinigkeit. — Hiſtoriſche Deutungen der bezeichneten Art, Eichhorn. Repert. 10. 278 ff. Schmidt, Bibl. f. Kr. u. Exeg. I. 143 ff. Paulus, N. Rep. II. 284 ff. Die Socinianer pflegten die Taufformel lediglich in Beziehung auf die Heiden zu nehmen, auf die forma iustificationis gentium.

**) Eigenthümlich (aber ohne Zweifel nicht, um eine Erklärung der Stelle zu geben, der beſonders von der Taufe) Juvencus, H. Ev. IV. 797 s. Nomine sub sancto patris natique lavate, vivifici pariter currant spiramina flatus.

2. Die Geſchichte von der Taufe Jeſu hat wohl nicht auf dieſe Zuſammenſtellung von Vater, Sohn und Geiſt hindeuten ſollen: wie es die Kirche gewöhnlich annahm. Hier ſollte nur die höhere Ausrüſtung Jeſu beſchrieben werden; und Geiſt bedeutet darum hier auch nur jene, über Jeſum herabgekommene, Kraft und Weihe. Allein die Hauptſtelle war ſtets Matth. 28, 19. auch bei den Gegnern des Chriſtenthums (Zabiern, Juden, Muhammedanern, Heiden) beſonders berückſichtigt; in der Kirche, Grundlage ſowohl von der Trinitätslehre, als vom Taufritus. Dieſes allein ſchon widerlegt die Beſtreitungen der Aechtheit jener Stelle; und unnütz wäre es, noch mit beſonderen Gründen, die der Gegner (beſonders von der Taufe εἰς Χριστόν hergenommen *)) zu bekämpfen, oder die Aechtheit beweiſen zu wollen **). Eben darum ſehen wir keine Berechtigung dazu, die Stelle nur dem griechiſchen Ueberarbeiter beizulegen. — Auch Mark. 16, 15 ff. iſt Taufe und Geiſt (dieſer liegt in den Zeichen, welche erwähnt werden) verbunden, und ſie blieben es in der ganzen apoſtoliſchen Praxis. Ja ſelbſt Joh. 13 — 17. vgl. 20, 21. finden ſich in den letzten Reden Jeſu auf gleiche Weiſe die Idee'n von Vater, Sohn und Geiſt zuſammengeſtellt.

Es iſt in dieſer Stelle aber zweifelhaft, ob 1) das, (μαθητεύειν) zum Jünger machen, von der Taufe unterſchieden werde, oder in dieſe ſelbſt geſetzt (dagegen bleibt jene Bedeutung des μαθητεύειν, und die Socinianiſche Erklärung, welche εἰς ὄν. u. ſ. w. auch auf μαθ. bezieht, iſt

---

*) Die Taufe auf Jeſum iſt nicht blos die von Jeſu, oder für ihn überhaupt; ſondern die, welche in beſondere Verbindung mit ihm bringt. Daher denn gleichbedeutend, die auf ſeinen Tod, Röm. 6, 3.

**) Vgl. neben Beckhaus: Verſ. über die Aechtheit der ſogen. Taufformel. 794. —: Gersdorf Sprachchar. 156 ff. *Reiche* de bapt. orig. et necessitate, nec non de formula baptismali. Gött. 816.

gewiß unrichtig): 2) in welcher beſtimmteren Bedeutung das εἰς ὄνομα — zu nehmen ſei. Gewiß nicht für ἐν ὀνόματι, ἐπ' ὀνόματι, auf Geheiß, unter Auctorität — und gewiß in dem gangbaren, jüdiſchen Sprachgebrauche. Doch dieſer war ſelbſt verſchieden. Bloße Umſchreibung *) möchte es denn wohl auch nicht ſein; oder, in Beziehung auf — bedeuten; wie die jüd. Formel (לשם) allerdings bedeuten kann. Sondern, wie Clericus: „Um mit dem Namen von ihnen genannt zu werden": entweder als Verehrer, oder, als Jünger. Die Taufe erſcheint hier übrigens nicht, als ſelbſtändiger, für ſich bedeutſamer, Ritus; ſondern nur als Weihe für Etwas, hier, für jenes Verhältniß zu Vater, Sohn und Geiſt.

1 Kor. 12, 4—6. werden die äußeren Segnungen der chriſtlichen Anſtalt, auf dieſelben zurückgeführt: Wunderwerke, Amtsberuf, Geiſtesgaben (ἐνεργήματα, διακονίαι, χαρίσματα). Ganz natürlich: ſofern dieſe Drei, den Herrn der Natur, der Kirche, und den Urheber alles Geiſtig-Guten, bezeichnen. — Die inneren Segnungen, 2 Kor. 13, 13. (Denn ſchon dieſe bedeutſame Zuſammenſtellung zeigt, wie ſie ſich ſonſt in den apoſtoliſchen Schriften darſtellt, daß nicht in Einem oder Zwei von dieſen Drei Worten, nur die Bedingung der göttlichen Wohlthat anzunehmen ſei.) Die Segnungen durch das Evangelium (χάρις), beſtehend in der wiedergeſchenkten Liebe Gottes zu uns, und in der Theilnahme an den Gaben des Geiſtes (κοινωνία α. πν. ſoviel als μετοχή **)); ſollen ihnen würk-

*) Wenn gleich die Formel, εἰς πατέρα daſſelbe hätte bedeuten können, wie AG. 19, 4 f. 1 Kor. 1, 13. 10, 2. Aber Joh. 3, 18. (wo εἰς ὀν. und ε. υἱόν anſcheinend mit einander abwechſeln) hat εἰς ὄνομα mehr Bedeutung, als εἰς υἱόν — wiewohl eine andere, als in der Taufformel. Vielmehr: an den, deſſen Würde die des Sohnes iſt. — Vgl. über jene Formel Vitring. Obss. III. 22.

**) Anders ſowohl κοιν. als πνεῦμα im κοινωνία πνεύματος Phil. 2, 1. „Gemeinſamkeit, Zuſammenhalten, der Geſinnung." Mit dieſer iſt ἑνότης τοῦ πνεύματος Eph. 4, 3. gleichbedeutend.

lich zutheilwerden. Anderwärts wird daher in den Pauliniſchen Segenswünſchen nur der Gnade Chriſti Erwähnung gethan (1 Kor. 16, 23).

Selbſt der Zugang zu dieſen Segnungen, zeigt ſich in jener Zuſammenſtellung, 1 Petr. 1, 2. „Nach Gottes Beſtimmung auserleſen, gerettet aus der Welt: indem ſie vom Geiſte geweiht wurden, und ſich, gläubig an Jeſum, ſeiner Sündenverſöhnung hingaben" — κατὰ πρόγνωσιν Θ., ἐν ἁγιασμῷ πν., εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵμ. I. X. (Hebr. 9, 19. 10, 22. 12, 24).

So ſtellt ſich die Lehre im N. T. ſelbſt dar. Nicht zu überſehen ſind die, weniger hervorgehobenen, Zuſammenſtellungen jener drei, Röm. 15, 30. Eph. 2, 21. Tit. 3, 4. 5. Ueber die berühmte Stelle, 1 Joh. 5, 7. 8., als eine, außer jenen vorhandene, Erklärung über V. S. und G.; möchte die öffentliche Meinung in Kirche und Wiſſenſchaft, wohl völlig entſchieden haben *). Einige Stimmen im Auslande **), und einige ſchwebende, halbdunkle, Anſichten unter uns, ſuchen die Stelle umſonſt zu vertheidigen: dieſe, ſowie es Herder auch ſchon verſucht hatte ***).

Ohne die Rückſicht auf die, von den Kritikern längſt nachgewieſene, Entſtehung dieſer Sätze von den drei Zeu-

---

Die ἀγάπη τοῦ πνεύματος, Röm. 15, 30. gehört für keine von beiden Erklärungen: ſie iſt die ἀγάπη ἐν πνεύματι, Kol. 1, 8. — Doch für die andere Erklärung vgl. Uſteri a. a. O. 142 ff.

*) Semler, hiſt. krit. Sammlung über die ſog. Beweisſtellen. I. 764. Griesbach Diatribe: N. T. 685 ff

**) Wir wiſſen nicht, ob Boiſſonade, welcher die Stelle in ſeiner Ausgabe N. T. (1824) ohne Bedenken wieder aufgenommen hat, beſondere und neue Gründe (außer dem, den Text der Röm. Kirche zu geben) dafür gehabt habe. Wohl aber vertheidigt ſie ein engliſcher Kritiker neuerdings wieder: vgl. Classical Journ. N. 47. 1821.

***) Herder's Erltt. N. T. a. e. n. morg. Qu. 110. — Ballenſtedt, Ph. u. Joh. 189 ff. Und der Vf. von: Paulus Br. an die Gal., nebſt e. Abh. über σάρξ u. ſ. w. Neuſt. a. O. 827.

gen im Himmel, würde es unmöglich ſein, dieſelben auch nur zu einem geſunden Sinne zu erklären. Das männliche τρεῖς im Vorigen (nach 5 Moſ. 13, 7., gebraucht *)) veranlaßte die allegoriſche Auslegung jener Stelle: entweder in dem Sinne, daß Waſſer, Blut und Geiſt würklich V. S. und G. bedeuten ſollten, oder, daß dieſe durch jene zeugten. Alſo: in jenen Zeugen eigentlich drei himmliſche — dieſes ſollten die Worte anzeigen. Aber es iſt wohl einleuchtend, daß weder das Theologumenon von dem Zeugniſſe dieſer Drei in jenen (den, durchaus, einartigen Erſcheinungen) richtig oder klar ſei; noch der Ausdruck, daß dieſe im Himmel zeugten — denn nothwendig gehört ἐν οὐρ. zum μαρτυροῦντες, nicht zu den Subjecten — von irdiſchen, vorübergegangenen, Begebenheiten, irgend paſſend ſein könne. Es hätte wenigſtens heißen müſſen: drei Himmliſche ſeien es geweſen, welche damals, in jenen Dingen, gezeugt hätten. — Aber es kommt noch hinzu, daß dieſe Darſtellung gänzlich entfernt von dem Sinne iſt, in welchem V. S. und G. ſonſt im N. T. erſcheinen; ja ſchon dem ſpeculativen Sinne der Kirche näher ſteht: auch daß der Logosname beim Johannes, theils eine andere Bedeutung habe, als, in welcher er hier vorkommt, theils nirgends mit dem Namen des Vaters verbunden werde. Uebrigens iſt es längſt ſchon bemerkt worden, daß die Stelle doch auch nur die Uebereinſtimmung dieſer Himmliſchen in ihrem Zeugniſſe, lehren würde.

*) Beauſobre, remarques z. d. St., leitet aus dieſer Moſaiſchen Stelle allein die hier eingeſchobene her. — Eine Hinſicht auf 5 Moſ. 6, 4. (wo die Juden in der maſorethiſchen Auszeichnung des ע' ד" den Begriff des Zeugen, עֵד, fanden) möchten wir, weder bei dem Verfaſſer, noch bei dem Verfälſcher der Johann. Rede annehmen (wie es bei J. H. Michaelis z. Moſ. St. angenommen wird). Das verwandte Einſchiebſel, Joh. 3, 6. (aber aus weit früheren Zeiten der lateiniſchen Kirche): quia Deus spiritus est — hat J. D. Michaelis ſchon bei der unſeren erwähnt.

Der Sinn der würklich Johanneiſchen Stelle geht dahin: daß Jeſus beglaubigt ſei (dieſe Bedeutung liegt nicht im ἐλθών, ſondern im διά) durch die Wunder ſeiner Taufe, ſeines Todes, und durch den Geiſt, welchen er fortwährend verleihe. — Ganz natürliche, ſelbſt gangbare, Gedanken: und die Form derſelben iſt wahrſcheinlich daraus zu erklären, daß durch die Rede Jeſu, Joh. 3, 5. das ὕδωρ καὶ πνεῦμα, zur heiligen Formel geworden war. Das dazwiſchengeſetzte, αἷμα, zeigt aber, daß der Begriff des Waſſers hier anders aufzufaſſen, und auf Jeſum ſelbſt näher zu beziehen ſei *).

Zweiter Abſchnitt.

Die bibliſche Lehre von dem Menſchen.

43.

Der allgemeine Theil der Anthropologie, die Lehre von der Natur des Menſchen überhaupt, wird in den bibliſchen Büchern A. und N. T. aus der Volksmeinung vorausgeſetzt; indem es jene vornehmlich nur mit den moraliſchen Zuſtänden des Menſchen zu thun haben. Doch war die iſraelitiſch-jüdiſche Volksmeinung ſelbſt immer der reinen, ſittlichen Anſicht dieſer Gegenſtände zugewendet; und die heiligen Schriften ſetzen auch überall, in ihrem weſentlichen Inhalte, eine ſolche voraus und heben ſie ſelbſt, mehr und weniger deutlich, hervor.

---

*) *Knapp.* comm. in 1 Io. 5, 6 ss., Scrr. V.

1. *) Die bibliſchen Schriften, ſo verſchiedenartig nach Veranlaſſung, Inhalt und Bedeutung, waren doch alle weder für philoſophiſche Erwägung und Einſicht geſchrieben, noch aus einer ſolchen hervorgegangen. Der *Menſch* aber erſchien hier theils nur in ſeinen moraliſchen Zuſtänden (Pflichten, und der Beziehung auf dieſe); theils in dem allgemeinen Verhältniſſe unbedingter Abhängigkeit und Unbedeutenheit, unter Gott; in welchem Verhältniſſe denn die ganze Betrachtung des Menſchen eine untergeordnete Bedeutung erhielt. Daher, in Hinſicht auf die Fragen über das *Weſen* des Menſchen, nur Ausdrücke, Bilder, Darſtellungen in jenen gefunden werden, von zweideutiger Art, auch nicht ganz unter ſich vereinbar; oft aber übereinſtimmend mit den Volksmeinungen des Alterthums überhaupt **): alſo nur Volksbegriffe und Volksſprache. Und ſo hatte dann die ſpätere, jüdiſche und chriſtliche, dogmatiſche und ſpeculative, Zeit, reichen Anlaß und Stoff, aus den bibliſchen Schriften Anthropologieen und Pſychologieen von der verſchiedenſten Art zu entwickeln. Man hat ſich immer um ſo mehr hier auf die Schrift berufen, je weniger ſie ſelbſt lehren, oder nur andeuten wollte.

2. Es gehört noch nicht entſchieden zu den *reineren* Begriffen über den Menſchen, welche unter jener Unbeſtimmtheit, dennoch in dieſen Schriften vorherrſchen, daß ſie immer, und anſcheinend von den älteſten Zeiten her, einen

---

*) Bibliſche Anthropologie und Pſychologie — über ihre Idee J. P. *Miller*, Einl. in Mosheim's Sittenlehre (auch gegen M. F. Roos, fundamenta psychologiae ex S. S. collecta. Tüb. 769). In ſehr weiter Bedeutung: F. *Oberthür*, bibl. Anthropologie. 807. IV. — *Ziegler*, Entwickelung der Begriffe von der Seele bei den Hebräern. 2. Exc. zu Sal. Denkſprüchen. *Carus* Pſychologie der Hebräer. 809. (Werke V.)

**) So vgl. *Halbkart.* psychol. Homerica. 796.

Unterſchied zwiſchen Leib und Seele annehmen *). Denn dieſes iſt dem früheſten Alterthum durchaus gemeinſam: übrigens war dennoch gewöhnlich eine materialiſtiſche Vorſtellung vom Weſen der Seele, hiermit verbunden. (Der Dualismus nicht immer auch Spiritualismus.) Indeſſen machte jener Unterſchied immer die edleren Begriffe von Menſchenwürde und Beſtimmung möglich; und ſo knüpften ſich Lehren höherer Art gern an denſelben an. (Matth. 10, 28. Luk. 12, 20.) Wir würden uns nicht getrauen zu beſtimmen, ob und wie weit die heiligen Schriften ſelbſt den ſtrengen, d. i. den rein negativen, Begriff des Geiſtes, ausſprechen gewollt haben?

Die Namen der Seele ſind die im Alterthum **) allgemein gebrauchten, von Hauch und Odem hergenommenen. Einen Unterſchied zwiſchen נפש und רוח möchten wir, wenigſtens im hebräiſchen Alterthum, nicht annehmen: Seele bedeutete wohl mehr die Subſtanz, Geiſt,

*) Der entſchiedene Materialismus wurde erſt philoſophirenden Zeiten und Männern unter den Juden bekannt. Weish. 2, 2. 3. „Die Geiſteskraft (λόγος) iſt wie ein Funke aus dem Herzensſchlage entſtanden: von dieſem der Rauch (das äußere Zeichen) die äußerliche Lebenskraft (πνοή). Erliſcht der Funke, ſo verzieht ſich dieſer Hauch, wie trübe Luft; der Leib zerfällt in Aſche.“ So iſt die Stelle anzuordnen und zu deuten. Das ὀλίγος ſtatt ὁ λόγος, neuerlich von Vielen vorgezogen, iſt ſchon darum unſtatthaft, weil es dann V. 3. hieße: wenn der Lebenshauch vergangen iſt, vergeht derſelbe; und, weil die Stelle ohne Noth dadurch verlieren würde. — Der Vf. ſcheint die Ariſtoteliſchen Begriffe von der Wärme, als Grund des Lebens, im Sinne zu haben. — Dieſer Vf. hat denn auch reinen Spiritualismus dargelegt: 7, 22. 23. (νοερὰ, καθαρὰ, λεπτότατα πνεύματα). Νοερόν, ganz, wie es die Philoſophen dem νοητόν entgegenſetzten.

**) Doch nur im Morgenland: Euripides befolgte (wie Münter in der Erkl. d. ſamothr. Inſchrift bemerkt) in dem bekannten: πνεῦμα μὲν εἰς αἰθέρα — Suppl. 53. wohl einen Sprachgebrauch der Myſterien, orientaliſchen alſo.

die Würkſamkeit. Wäre Seele und Geiſt dort unterſchieden, vielleicht auch in dem Gebrauche des N. T.; ſo würde es zweideutig ſein, ob Seele das ſinnliche Leben ſelbſt, oder ein vermittelndes Weſen zwiſchen jenem und dem höheren *), bedeutet habe. Der Sinnlichkeit ſteht der Name der Seele immer näher. So auch (Alex. Hiob 7, 15. ἀπὸ πνεύματος τὴν ψυχήν) 1 Theſſ. 5, 23. Hebr. 4, 12. (vgl. 1 Kor. 15, 44 ff. nicht aber 2, 14). **)

Daß die Hebräer das Blut für die Seele gehalten haben ſollten; möchte ſich wohl aus Gen. 9, 4. 3 Moſ. 16, 11. 5 M. 12, 23., ebenſowenig darthun laſſen, wie aus Gen. 2, 7., and., daß nur der Lebenshauch (נשמה, wiewohl das Wort ſchon Sprüchw. 20, 27. von der Seele gebraucht wird) für die Seele gehalten worden ſei. Im Ganzen dieſer Volksbegriffe, wie in den analogen des übrigen Alterthums, ſcheint vielmehr, wie ſchon bemerkt wurde, die Vorſtellung von einem ſelbſtändigen Seelenweſen zu liegen: Blut und Odem waren wohl nur Sitz und Aeußerung von demſelben. Das Herz und andere ähnliche Bezeichnungen, werden dann (wie unſer, Gemüth) theils von dem tiefſten Sitze, theils von dem Inbegriffe, der Seelen-

---

*) Wo übrigens der Unterſchied, in einer von beiden Bedeutungen, im Alterthum Statt hatte, wurden wohl zwei Seelenweſen angenommen: natürlich aber nicht in dem theoſophiſchen Sinne, gegen welchen auch die Kirche immer ſtritt. Weder blos zwei Vermögen (das ἄλογον und λογικόν), ein, dem gemeinen Gebrauche fremder, Begriff: noch Ein Weſen, von zwei Seiten, Würkſamkeiten, angeſehen. — Wir bemerken noch, daß das Alex. ἡγεμονικὸν πνεῦμα Pſ. 51, 13., nicht mit dem ſtoiſchen ἡγεμονικόν verglichen werden dürfe (vgl. Schleusner Thes. d. W.), ſondern den Herrſchergeiſt, oder auch den leitenden Gottesgeiſt überhaupt, bedeute.

**) (Olshausen) de naturae hum. trichotomia, N. T. scriptoribus recepta. 825. Vitring. Obss. ss. 3, 4.

regungen und Thätigkeiten, gebraucht *). — Die Namen כבוד und יחידה (jener Gen. 49, 6. Pſ. 16, 9. 57, 9. 108, 2.; dieſer, Pſ. 22, 21. 35, 17) ſcheinen nicht auf die Würde der Seele zu deuten zu ſein: jener bedeutet auch nicht überall die Seele, ſondern die Perſon eines Menſchen; und, wenn jenes, wohl das Herz in materieller Bedeutung **): dieſer bezeichnet die Verlaſſene; den, von Menſchen Verſtoßenen. Aber jene Würde ſprach ſich in dem geſammten Sprachgebrauche der Hebräer aus: Geiſt iſt, in vielfachen Bedeutungen, immer, das Erhabene, Mächtige, Herrſchende ***).

Ueber Vieles, was das Judenthum, ſelbſt ſchon vor dem Zeitalter Jeſu, beſchäftigte; ſcheint es in der alten Zeit der Hebräer nicht einmal Volksbegriffe gegeben zu haben. Daß Pſ. 139, 15., kein beſonderes Philoſophem über die Entſtehung des Leibes gebe; wurde früher ſchon angedeutet †). Am wenigſten aber könnte man hier eine Verwechſelung von Seele und Leib annehmen, und die Stelle auf Präexiſtenz jener im Schattenreiche beziehen; auch Hiob 1, 21. 3, 16. ſteht in keinem Zuſammenhange mit anthropologiſchen Fragen dieſer Art. Vornehmlich gehört die Entſtehung der einzelnen Seelen, zu jenen, unbeſtimmt geblie-

---

*) Sprüchw. 4, 23., nach Umbreit, auch vom Herzen insbeſondere, als Sitze der Gefühle. Indeſſen auch hier wohl nicht anders, wie Matth. 15, 19.

**) Michaelis kr. Colleg. 136 ff.

***) Ausdrücke, wie Dan. 7, 15.: Scheide der Seele — mögen wohl auch nicht urſprünglich die Verſchiedenheit und Würde der Seele bedeutet haben. Auch iſt das Bild vom Abbrechen des Gezeltes, vom Tode gebraucht Jeſ. 38, 12., wohl nur auf die, hier im Folgenden zu erwähnende, Vergleichung des Lebens mit dem nomadiſchen Wandern, zu beziehen; und σκῆνος und σκήνωμα 2 Kor. 5, 4 ff. 2 Petr. 1, 13 f. vielleicht nach einem anderen, dem griechiſchen, Sprachgebrauche zu nehmen, wie Weish. 9, 5.

†) Vgl. de Wette Comm. 568.

benen, Dingen. Koh. 12, 7. drückt nur (nach Gen. 2, 7) das Allgemeine aus, daß Gott der Lebensgeber ſei *). Eine Präexiſtenz der Seelen im Schattenreiche, liegt gewiß, weder in 1 Sam. 2, 6. (aus dem Orcus heraufführen, d. i. Leben wiederherſtellen, vgl. 5 Moſ. 32, 39.); noch Pſ. 22, 30. (die Ungeborenen ſollen Gott preiſen, wenn ſie zum Leben gelangen würden) **). Von anderen, hier angewendeten, Syſtemen wurde ſchon früher (S. 126.) gehandelt. — Wir vermiſſen Nichts in den heiligen Schriften, wenn ſie vor den müßigen Theorie'n über ſolche Gegenſtände vorbeigegangen ſind.

3. Das Ganze der bibliſchen Anthropologie giebt einen reinen und edlen Sinn; wie das Obige bemerkt hat, und die folgenden Darſtellungen es theilweis ausführen werden. So leuchten auch in den Schriften A. T. die Idee'n von ſittlicher Freiheit und Menſchenwürde, vornehmlich ſchon in der Urgeſchichte, hervor. Doch verhinderte es die alterthümliche Sprache und Denkart, wie der eigenthümliche, irdiſch-bürgerliche, Sinn des Moſaismus, daß jene höheren Begriffe vollſtändig und alle dargeſtellt worden wären: und beſonders zeigt ſich ein wichtiger Mangel in der Lehre von der menſchlichen Beſtimmung. Indeſſen hing dieſer auch mit der Vergeltungsidee zuſammen; welche wiederum den Lehren des A. T. ſo viel Würde und Bedeutung giebt. Aber in der Meſſianiſchen Erwartung verknüpf-

*) Wahrſcheinlich nahm das Buch der Weisheit jene Darſtellung dort im Sinne der philoſophiſchen Sprache: alſo pantheiſtiſch.

**) *Wagner.* in Ps. 22. — Lüneb. 807. Die letzten Worte des 30. V. ſind nach der obigen Erklärung zu nehmen: der, welcher ſeine Seele noch nicht im Leben hat; aber dieſes dann dem Geſchlechte (זרע und דור) im Fg. entſprechend. — Die jüdiſchen Auslegungen jener Worte gehen meiſtens von der unrichtigen Anſicht aus, daß ſie einen Strafact Gottes bezeichneten (Gott belebt ſie nicht): die chriſtlichen von der Alexandriniſchen, falſchen Lesart: meine Seele lebt ihm (*ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ*).

te ſich das Himmliſche und Irdiſche auch bei den Juden ſo genau, daß Jeſus dennoch ſchon eine Ueberzeugung von der himmliſchen Unſterblichkeit vorgefunden zu haben ſcheint, und deshalb vorausſetzen konnte. Dieſelben Urſachen hatten auch ſchon die, von Altersher herrſchenden, Hadesbegriffe wankend gemacht.

44.

Ueber die **Würde** und die ewige **Beſtimmung** des Menſchen, entwickelte aber erſt der Geiſt des Evangelium jene wahren Begriffe, welche dem Chriſtenthum eigenthümlich geblieben ſind: und das A. T. giebt für beſchränktere und irdiſche Zwecke, nur äußerliche, und, was den zweiten Gegenſtand anlangt, mythiſche Darſtellungen, welche indeſſen ſelbſt nur als dichteriſche Form angeſehen werden wollten.

1. Die A. T. Darſtellungen der Menſchen**würde**, ſind die vom Ebenbilde Gottes. Gen. 1, 26. 9, 6. Pſ. 8, 6. (Hier wahrſcheinlich, wie oben ſchon erwähnt: Bild der Engel, was oft auch auf die Bedeutung der Stellen der Geneſis angewendet wurde: gewiß eben ſo wenig mit Recht, wie ein polytheiſtiſcher Sinn des Elohimnamens.) Sir. 17, 3. Weish. 2, 23. *) Es liegt aber zunächſt nur der Begriff von Oberherrſchaft über die weltlichen Dinge in ihnen: mag denn dieſes immer auf eine höhere Bedeutung und Kraft, die in der menſchlichen Natur liege, zurückweiſen.

---

*) *Εἰκὼν ἰδιότητος* — die Lesart, *ἀϊδιότητος*, auch von Thilo vorgezogen, spec. crit. in l. sap. 825. S. 9. Ob auch 9, 2 f. auf das Ebenbild Gottes gehen ſolle; iſt ungewiß. — Das *καθ' ἑαυτούς* bei Sirach, möchte wohl nicht mit *κατ' εἰκόνα* gleichbedeutend ſein, als Uebertragung des Moſaiſchen: nach unſerem Bilde. Sondern es iſt: Jedem in ſeiner Art.

Von jenen Aeußerungen über das Ebenbild Gottes, ſind in der Geneſis diejenigen wohl zu unterſcheiden *), welche eine freie Gabe Gottes an die Menſchen bezeichnen, den göttlichen Geiſt, Gen. 6, 3. (wenn nicht auch hier Gottes Geiſt den Lebensodem bedeutet, wie 2, 7.) **) und diejenigen, in denen ein Vorzug beſchrieben wird, welchen die erſten Menſchen unter gewiſſen Bedingungen hätten erlangen können, Gen. 3, 22. Auch dieſe Formel aber ſchon, wird Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. ***) in einem höheren Sinn gedeutet: wiewohl nicht auf die angeſtammte Menſchenwürde, ſondern auf die zu erwerbende, dem praktiſchen Geiſte des Evangelium gemäß; indeſſen doch auf eine ſolche, welche ohne die angeborene nicht gedacht werden kann. 1 Kor. 11, 7. †) Jak. 3, 9. wiederholen nur die alte, heilige Formel ††).

---

*) *Schott.* Comm., qua notio cognationis inter deum hominesque in libro geneseos indagatur. Opuscc. II. 7 s.

**) Beides nach der Bedeutung des דין, wohnen, oder erniedrigt werden. Doch bei der gangbaren Wortbedeutung, richten oder verurtheilen, bedeutet der Geiſt Gottes, das göttliche Urtheil, oder ſeinen Ausſpruch durch den gottgeweihten Menſchen. Der Sinn iſt dann entweder, er wolle nicht immerfort die Einzelnen richten; oder, er wolle nicht ſofort richten.

***) Matth. 22, 21., u. parall., wird die Formel vom Bilde Gottes vielleicht auf den Menſchengeiſt bezogen. Außer Tertullianus (Lehrb. d. Sittenl. 401.) auch Gregor v. Naz., Rede am Geb.feſte d. Erl.

†) *Εἰκὼν καὶ δόξα* — das Zweite, dem Sinne nach vielleicht genauere Beſtimmung des vorigen, da dieſes gewöhnlich nicht auf den Mann allein bezogen wurde. „Bild, oder Zierde, Freude, Gottes."

††) Bild Gottes (*I. G. Koerner.* diss. de imag. div. Vit. 768. vgl. *Hottinger.* hist. creat. 264 ss.) wird im Alterthume, bald von allgemeinen, bald von beſonderen Vorzügen Einzelner, wie von äußeren und inneren, gebraucht. Bild und Aehnlichkeit ſind in der Geneſis wohl nur logiſch unterſchieden: Abbild, Aehnlichkeit in demſelben. (Vriemoet DD. class. I. 247.)

Die Worte, Ebenbild Gottes, und, Gottes Kinder, ſind ſich in allen alten Sprachen und Denkarten verwandt. Daher denn die Kirche in der That ſchriftgemäß, die Wiederherſtellung von dieſer zwiefachen Würde, immer als gleichbedeutend behandelte. So fließen alſo auch, ſchon in dieſen Formeln, im N. T. die Begriffe der Menſchen- und Chriſtenwürde zuſammen. Das, *κοινωνοὶ θείας φύσεως* 2 Petr. 1, 4., drückt dieſelben Begriffe aus.

2. Die Andeutungen A. T. von der Beſtimmung der Menſchen ſind nur auf das Zeitliche gerichtet. Dieſes räumte bisweilen ſelbſt das Judenthum, und die alte Kirche ein. Anders die ſpätere Dogmatik *); und noch

---

*) Unſterblichkeit im A. T. (Als Geheimlehre von Vielen angenommen: ſ. oben S. 16.) *I. D. Michaelis* (Colberg.) argg. immort. an. hum. et futuri seculi, ex Mose collecta (1752) Synt. Comm. I. 80 ss., vgl. *Semler.* de arg. pro an. imm. in V. T. 760. *Ev. Scheid.* Diss. in cant. Hiskiae. L. B. 769. 280 ss. Das, zu ſeinem Volke gelangen, bedeutet nur das Grab. Es ſteht als Euphemismus oft neben der hiſtoriſchen Angabe vom Begräbniſſe; und iſt in Stellen, wie Gen. 37, 35., nicht zu ſtreng zu nehmen. Die Deutung des Evangelium in dem Namen, Gott Abraham's u. ſ. w., brauchte nicht Erklärung zu ſein, ſondern nur Folgerung. Gott könne dieſen Namen nur dann eigentlich und ganz führen, wenn die Patriarchen immer bei ihm wären. (Das gleiche Argument, bei Menaſſeh ben Iſr., de resurr. p. 68., iſt wohl von den Chriſten entlehnt; wie Vieles in dieſem Buche.) Die Wander- oder Fremdlingsſchaft, Gen. 47, 9. Pſ. 119, 19. 54. vgl. Hebr. 11, 13—16. (nicht her gehören Gen. 23, 4. 1 Petr. 2, 11) iſt zwar vom Nomadenleben entlehnt; drückt aber wohl mehr, als blos dieſes aus (Pſ. 105, 13. *παροικία* Sir. 44, 6), doch nur das Mühevolle und Unbeſtändige des Lebens. Der Brief a. d. Hebr. folgert ein Ziel der Reiſe daraus. Philo fand, wie der Axiochus und die Stoiker in den ähnlichen Formeln, ein himmliſches Vaterland darin, von dem wir ausgegangen. Agric. 196. *παροικεῖν ἤλθομεν· τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα μὲν ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, γῆν δὲ ξένην ἔλαχε.* U. a. Die, falſch erklärte, Stelle, 4 Moſ. 23, 10., iſt von den neueren Juden am meiſten für die Unſterblichkeitslehre gebraucht worden. Vgl. Cosri, 71 ss.

Warburton fand vielfachen Widerſpruch, als er dem A. T. die Unſterblichkeitslehre (ſogar mit Folgerungen für die Göttlichkeit des A. T.) abſprach. Wir ſchließen uns denen an, welche dafürhalten, daß Moſaismus und A. T. ſich auf die irdiſchen Pflichten und Schickſale beſchränkt haben, alſo ſchon nicht veranlaßt geweſen ſeien, über den herrſchenden Begriff der alten Welt vom Schattenreiche hinauszugehen *). Für die, im Zeitlichen feſtgehaltene, Lebensanſicht reichte dieſer Begriff aus, Sinn und Wunſch der Menſchen zu befriedigen; und denken wir uns Moſes als Zögling ägyptiſcher Prieſter, ſo ging die allgemeine Lehre von dieſen wahrſcheinlich auch nur bis zu dem Schattenreiche.

Ueber dieſen haben ſchon viele Theologen des 17. Jahrhunderts geſchichtlich-wahr, aus A. T., und mit Parallelen aus dem übrigen Alterthum, geſprochen **): und es war der erſte Artikel, bei welchem man die Accommodationslehre — und zwar auch in Beziehung auf das A. T. — beſtimmt ausſprach. Denn die Stellen vom Scheol waren zu einleuchtend, und die Erklärung derſelben vom Grab, zu unpaſſend ***), als, daß man nicht jenes Volksbild in ihnen hätte finden ſollen.

---

*) Ganz daſſelbe Photius, Amphiloch. 6. (Mai. N. Coll. 1): Moſes hat das Himmelreich nicht erwähnt, weil es nicht nothwendig für ihn war, und nicht in ſeinem Zwecke lag; und überhaupt hat er die *ὑπὲρ αἴσθησιν* übergangen.

**) Vgl. *Scheidii* cant. Hiskiae. 280 ss. *Laurmann.* collect. ad ep. Iudae 221 ss. Ziegler 1. Exc. z. Sprüchw., und, theol. Abhh. II. n. 3. Conz und Ammon, Paulus Mem. III. 3. V. 4. v. Zobel, Mag. f. bibl. Intp. I, 1. Bauer Mythol. I, 159 ff. u. A.

***) Würklich vom Grabe wird der Name, Scheol, im älteren Style gebraucht: Gen. 37, 35. 42, 38. 44, 29. (Andere Worte auch bedeuten beides zugleich.) Wenn jene Bedeutung überall angenommen wurde; verſtand man נפש vom Leichnam; was an ſich bekanntlich Statt hat, und worüber Geſenius zuerſt, WB. u. d. W., die richtige Anſicht gegeben hat, daß es von der Bedeutung,

Dieſes Schattenreich wird im A. T. nur uneigentlich (abusive) mit den Seelen der Menſchen in Verbindung gebracht; eigentlich — und darin wird auch der Urſprung der ganzen Vorſtellung, aus dem Glauben an Geiſtererſcheinungen, klar *); nicht, nach der gewöhnlichen Meinung, nur aus einer Phantaſie, von den Gräbern hergenommen — ſind es die Schattenbilder der geſammten irdiſchen Lebensgeſtalt, welche jenes bewohnen ſollen. Man meinte indeſſen ohne Zweifel, daß auch Geiſt und Seele in dieſe Bilder übergingen. Dieſes ſind die Rephaim, Jeſ. 14, 9. (nicht aber 20, 14. 19.) Pſ. 88, 11. Sprüchw. oft: die εἴδωλα der Griechen **). In dem Sinne vielleicht, in welchem die Geſpenſter, vormals Geiſter genannt wurden, heißen ſie Elohim, in der Erzählung, 1 Sam. 28, 13 ***).

Die übrigen Vorſtellungen vom Schattenreiche ſind dann die bekannten: tief unter der Erde (ohne Mythen über den Eingang in daſſelbe, nur mit dem Bilde von Pforten deſſelben, Jeſ. 38, 10.): daher in das Schattenreich hinabſinkt, wen die Erde verſchlingt (4 Moſ. 16, 30. 33) daher die Namen deſſelben: Abgrund, Tiefe, auch wohl

---

Perſon, hergenommen, und elliptiſch ſei. Frühere, falſche Deutungen, Lette cant. Deb. 219. Michaelis kr. Colleg. 199.

*) *Knapp.* super causis et fontibus opinionis de immort. animorum — apud nationes barbaras. Scrr. v. a. III.

**) Anders Völcker, über die Bedeutung von ψυχή und εἴδωλον in der Il. und Od., Gießen 825. Nach Lucret. 1, 123 f., ſehr deutlich im, hier angegebenen, Sinne, Servius z. Aen. 4, 654. Dieſelben Begriffe ſind bei den Wilden nach Conſtant. Bei den Rephaim der Hebräer wurden ſeit Herder oft, auch neuerlich (Umbreit z. Hiob, S. 203) drei verſchiedene Bedeutungen im A. T. mit einander vermiſcht. Am wenigſten würde der Volksname, Rephaim, für die Benennung der Todten paſſen. Sprüchw. 2, 18. ſind im Texte der Alex. (παρὰ τῷ ᾅδῃ μετὰ τῶν γηγενῶν) zwei Ueberſetzungen zuſammengefloſſen.

***) Nicht Gottheiten: denn als göttlich verehrten jene Zauberer nicht die Todten, welche ſie befragten. 5 Moſ. 18, 9 ff.

der der Thäler des Hades (Sprüchw. 9, 18). Der Hades ſelbſt nämlich iſt das Thal: nicht Berg und Thal in ihm. Ferner: von tiefer Finſterniß beherrſcht, Hiob 10, 21 f. 38, 17.: (das Wort צלמות, das eigenthümliche dafür) trübe und ſchweigend endlich (Pſ. 94, 17. 115, 17). *) Aber die Ströme der Unterwelt (Pſ. 18, 5.) und der König der Schatten (Hiob 18, 15.: dieſer wohl der אבדון, welchen Hiob 28, 22., Sprüchw. 15, 11., wie der ſpätere Gebrauch θάνατος und ᾅδης, mit Scheol verbindet — dieſe ſcheinen mit Unrecht neuerlich dem hebräiſchen Volksglauben oder ſeiner Sprache abgeſprochen worden zu ſein. Es waren natürliche, überall angenommene, Ausmalungen des Bildes vom Schattenreiche: das Zweite wahrſcheinlich nur Perſonification der Nothwendigkeit, in jenes Reich zu gelangen.

Aber unleugbar werden auch im A. T. alle Menſchen auf gleiche Weiſe, und zwar gute und böſe, dorthin beſtimmt (Pſ. 49, 10.) und ihr Loos als gleich beſchrieben; im Allgemeinen immer als traurig und als kraftlos. (Pſ. 6, 6. 30, 9. 7, 9 f. 88, 11. 115, 17. Hiob 3, 14 ff. Jeſ. 38, 18. vgl. Sir. 14, 16. 17, 27 ff. 41, 4. **) Bar. 2, 17.) Erſcheinen nun anderwärts Schilderungen eines erregten, empfindenden, Daſeins (Jeſ. 14, 9 ff. Ezech. 31, 16 ff. 32, 18 ff.) ***) oder wollte man es überhaupt als denkbar

---

*) Aus dieſen Stellen der Engel Dumah bei den Juden; wie der Todesengel, bald (ſo unbeſtimmt blieb Alles hierbei) ein guter, bald ein böſer. Bartolocc. I. 301. 331 ff. and. — Das, nicht ſein, für den Tod gebraucht (Grotius z. Matth. 11, 18. And.) ſteht mit mehr Bedeutung (νεκροῦ, ὡς μηδὲ ὄντος) Sir. 17, 28., als Pſ. 39, 14. vgl. 37, 36.

**) Doch das: οὐκ ἔστιν ἐν ᾅδου ἐλεγμὸς ζωῆς — kann auch (ἐλεγμός wie ἔλεγχος) bedeuten: es komme im Schattenreiche, bei dem Geſchicke zu ſterben alſo, nicht auf die Zahl der Lebensjahre an.

***) S. Geſen. zu Jeſ. II. 476. Mit Recht bemerkt man, daß eben die Bedeutung dieſes Bildes in der Aufregung ſogar dieſer grabesdunklen und ſtillen Welt liege.

ſinden, was die alte Welt hier geglaubt haben ſollte: ſo möge man erwägen, daß die Vorſtellung vom Schattenreiche, überall und fortwährend mehr ein nebelhaftes, ſchwankendes, Bild, als eine beſtimmte Lehre, geweſen ſei *).

Würkliche Ausnahmen von dieſem Geſchicke, in die Unterwelt zu gehen, machen nur die Erzählungen, Gen. 5, 24. und 2 Kg. 2, 11. **) (2 Chr. 21, 12. vgl. Gramberg ü. d. Chr. 222): daher die Grundlage ſo vieler Fabeln unter den Juden. Freilich aber iſt eine ſolche (beſonders eine ausnahmsweiſe zugeſtandene) Befreiung von dem Geſchicke des Schattenreiches, noch keine Lehre von der Unſterblichkeit, auch nicht eine Vorbereitung auf dieſe. Die Sagen von jenen Verſetzungen und Himmelfahrten (μετάθεσις, Sir. 44, 16. Hebr. 11, 5., ἀνάληψις) ſind daher mehr in anderen Beziehungen wichtig, als in jener Lehre ***). — Nicht hierher möchten wir aber Pſ. 17, 15. 73, 24. beziehen; dieſe berühmten Stellen, welche doch nur irdiſche Geſchicke bezeichnen. Das, Gott ſehen, aufgenommen werden von Gott, im iſraelitiſchen Sinne: wird in der erſte-

---

*) Daher denn auch Pſ. 22, 29., wiederum die Todten, Gott preiſende, genannt werden; wenn die Stelle ſo, und nicht von Gebeugten, zu verſtehen iſt. — Ueber alle dieſe Stellen der Pſalmen am ausführlichſten (wiewohl anders, als hier oben) de Wette Comm.

**) Herder (Geiſt d. hebr. P. I. 171. N. A.) bemerkt mit Recht, daß der Wagen des Elia, Streitwagen ſein ſolle. Alſo als Mitkämpfer, oder zu den Heeren Gottes, ſollte er aufgehoben worden ſein. — Ueber jene Erzählungen, unter Anderem die trefflichen: *Maii* Obss. ss. I. 33 s. In der, ſchon (S. 100.) beſprochenen, Stelle, Sir. 48, 10., wird die Sage auf alle Ausgezeichnete unter den Frommen übergetragen.

***) Weish. 4, 10. wird ſchon eine geiſtige Anwendung der Sage gemacht, auf die Heiligen, welche frühzeitig, aber, um mit Gott vereinigt zu werden, ſchieden. (Ηγαπήθη iſt ganz paſſend: Gott wollte ihn bei ſich haben. Alſo keine Aenderung oder andere Vermuthung hier nöthig.)

ren Stelle ſo beſchrieben: beim Erwachen, wie nach einer jammervollen Nacht, werde er den bei ihm bleibenden Gott ſchauen, und von ſeinem Anblicke geſättigt werden. Gewiß auch nicht gehören hierher Pſ. 16, 10 f. 49, 16. Zach. 3, 7. iſt wahrſcheinlich ſchon Weish. 5, 5. (κλῆρος ἐν ἁγίοις) unrichtig hierher bezogen worden: da es, nicht ein Wandeln, ſondern einen Führer unter den Heiligen, verheißt. — Das Buch, Kohelet, macht von jenen Begriffen keine Ausnahme: vgl. 9, 10. Die berühmte Stelle, 3, 21. *) (allerdings: wer weiß, ob u. ſ. w.) geht, wie 12, 7. nur auf die Lebenskraft; und bezieht ſich wohl mehr auf die Thiere; daß im Tode vielleicht auch hierin kein Unterſchied zwiſchen ihnen und den Menſchen ſei.

Das Buch der Weisheit **), entwickelt allein Lehren anderer Art; ſolche aber, welche faſt noch mehr als jene von dem höheren Begriffe der Unſterblichkeit abführen mußten. (Oben S. 100.)

3. Würde auch an einigen Stellen A. T. von einer Auferſtehung der Todten geſprochen; ſo wäre doch dieſes weder von allgemeiner Bedeutung, noch geradezu im Widerſpruche mit den Lehren vom Scheol, und würde dieſe nicht aufheben. Es würde alſo kein Fortſchritt in der Unſterblichkeitslehre ſein. Allein außer und vor der Verheißung, Dan. 12, 2., (welche das Symbol für die ſpäteren Auferſtehungslehren wurde) finden wir ſie nirgends in jenen Schriften, weder als Form oder Hülle für die Unſterblich-

---

*) Hänlein, N. th. J. IV. 277 ff. Schmidt 2. Exc. z. Koh. 221 ff., und: Entw. e. Geſch. des Glaubens an Vergeltung u. Unſt. b. den Juden. I. Marb. 797. Nachtigal Darſt. d. L. von d. Leben nach d. Tode, in den Verſ. iſr. Weiſen — Im Koheleth. 799. 277 ff.

**) Friſch, Vergleichung zw. den Idee'n, welche in den Apokr. A. T. und den Schrr. N. T. über Unſterbl., Auferſt., Ger. und Vergeltung herrſchen. Eichhorn. Bibl. IV. 653 ff. (vgl. Garve Briefwechſel mit Weiſſe, II. 125.)

keit, noch als Theil der Meſſianiſchen Ueberzeugungen: und es ſtehen die Erklärungen dagegen, daß es keine Erlöſung aus dem Schattenreiche gebe. Hiob 14, 7—14. (Nicht Pſ. 49, 8. vgl. 16.) Ueber Hiob 19, 25—27. kann nur die Worterklärung verſchieden ſein *): der Sinn geht offenbar auf etwas Anderes: er werde noch in dieſem Leben (חי mit ידעתי zu verbinden) und mit dem wiederhergeſtellten Leib (מבשרי) Gott als Retter ſchauen. (Im גואל liegt keine beſondere Bedeutung; das Wort, Staub, ſcheint Gott entgegengeſetzt, und alles, im Leben ſich dem Hiob feindlich Entgegenſtellende, zu bedeuten, gegen und über welches ſich Gott ſiegreich erheben werde.)

Die prophetiſchen Stellen, Jeſ. 26, 19. Ezech. 37., ſind ohne Zweifel nur Allegorieen des wiederaufblühenden Iſraelitiſchen Staates: während die Verfolger geſtürzt ſein und im Tode bleiben würden **). Es ſcheint darin auch der Gebrauch dieſer Allegorie nicht eine, ſchon gangbare, Meinung von der Auferſtehung der Todten voraus-

---

*) Eichhorn, Hiob's Hoffnungen: Bibl. I. 367 ff. *Henke*. narr. crit. de intp. l. Iob. 19, 25. ss. in ant. eccl. 783. Opuscc. IV. *Hallenberg:* qualis sit dogm. de res. corp. origo, et num in libro Iobi eiusd. mentio facta sit? (798.) Cmm. th. IV. 325 ss. *Pareau,* de immort. ac vitae fut. notitiis, ab antiqss. Iobi scriptore in suos usus adhibitis. Daveut. 807. Unter vielen Anderen *H. G. L. Kosegarten* diss. in Iob. XIX — Gryph. 815. Die Formel, surgere in — nach 2 Sam. 12, 17. beiſtehen.) Zur merkwürdigen Ueberſ. des Syrers, Carpzov. Crit. S. 630.

**) Die Rephaim ſind jenes hier; vielleicht ſollte es aber ein Wortſpiel mit dem Namen der Schatten ſein. Für die Allegorie zeugt in der Stelle, ſowohl, was von den Rephaim geſagt wird (14. 19.) wie die Schilderung, 18. 20. (21. ſcheint der Prophet eine zweite Bedeutung der Todtenerweckung aufzufaſſen: die Erſchlagenen würden offenbar werden.) Indeſſen erklärt ſich auch Geſenius dafür, daß die Stelle von würklicher Auferſtehung handle.

zuſetzen *). Wiederherſtellung jeder Art heißt ja überall im Alterthum, Wiedergeburt, Wiederaufleben; und in der That gab es kein paſſenderes Bild für das zerfallene, verſtreute Daſein und die geſchwundene Kraft des Volkes, als den Leibestod; und für ihre Wiederherſtellung, das der Todtenerweckung. Obendrein, da bei den Hebräern ja immer Leben und Glück daſſelbe bedeuteten.

Bei den Parallelen **) zu dem jüdiſchen Volksglauben an dieſe, ſowie er ſich nach Daniel ausbildete (ſ. oben S. 128) iſt Vieles genauer zu ſcheiden; und auch hierin ſcheint ſich die Eigenthümlichkeit des Volkes gewahrt zu haben; wenn wir auch fremde Meinungen dabei nicht ganz außer Einfluß denken mögen. Beſonders drückte ſich dann dieſe Eigenthümlichkeit in der Meſſianiſchen Anwendung aus, von welcher unten zu ſprechen ſein wird. — Die Todtenerweckung im Zend-Aveſta ***) erfolgt blos für den Act des Gerichtes: am Orte ihres Thuns, und dieſelben, wie ſie gelebt haben, ſollen Alle gerichtet werden. Wiewohl ſie im Volksglauben anders, und verſchieden, aufgefaßt werden konnte: wovon jene Bücher ſelbſt Zeugniſſe geben. Die Auferſtehung der Magier (Diog. Laert.: prooem. 6) war nur Unſterblichkeit oder Seelenwanderung (τὸ ἀναβιοῦν). — Aber die, von den Kirchenvätern ſchon verglichenen, Meinungen vom Demokrit, Chryſipp u. A. †), liegen vollends dieſen Lehren ganz fern: ſie ſprechen nur die

*) So auch *Staeudlin.* doctr. de fut. corporum exanim. instaur. ante C. hist. (792) Cmm. th. I. 268 ss. Vgl. Ziegler, kurze Geſchichtsentwick. u. Lehre von der Auferſt. unter den Hebr., Henk. Mag. V. 1 ff.

**) *Semler.* vestigia doctr. de resurr. mort. in remotiori Asia vetustiss., Progrr. sel. 779. 115 ss. *Fénel* ü. d. L. der Alten, beſ. d. Magier, v. d. Auferſt. Hißmann. Magaz. f. d. Ph. II. 337 ff.

***) Rhode, heil. Sage des Zendvolkes. 464 ff.

†) Arnob. 2, 13. und die Ausll.

Möglichkeit aus, daß derſelbe Menſch einmal wieder geboren werde, wie er jetzt gelebt habe. Ueberhaupt aber iſt jener Gedanke an ſich ſo einfach, aber in ſeinen Formen und Ausbildungen ſo verſchiedenartig, daß eine Geſchichte des Auferſtehungsglaubens die vielſeitigſten Erwägungen fordert. Die Muhammedaniſche Auferſtehungslehre iſt eine getreue Nachbildung der gewöhnlichen, jüdiſchen *): auch darin, daß ſie dieſe Lehre zum Hauptartikel gemacht hat **). Das alte Judenthum hatte dieſes blos, der meſſianiſchen Erwartungen wegen, gethan.

45.

In den Lehren von der Unſterblichkeit und dem Zuſtande des Menſchen nach dem Tode, gebraucht das N. T. zwar alle jüdiſch-gangbaren Formen, beſonders die, welche mit den Meſſianiſchen Begriffen zuſammenhingen: allein ſo verſchiedenartig, ſo mildernd und deutend, daß jener Geiſt des Evangelium ſchon in der älteſten Kirche, die einfachſten, moraliſchen Gedanken auf dieſem Gebiete, neben und aus jenen Bildern, entwickeln konnte.

1. Es wurde ſchon beim Vorigen erwähnt, wie das Judenthum ſelbſt ſchon den Keim reinerer Lehren in dieſem Artikel bei ſich gehabt habe. Die allgemeinen, geiſtigen

*) Ueber ſie, neben Pococke (oben S. 127) und Hottinger (de resurr. mort., Fasc. Diss. I.); vgl. Tholuck, Br. a. d. Römer, 134. Tassy exposition S. 17.

**) M. Progr., obss. ad Ebr. 6, 1 s., S. 11. Hiermit, und mit dem ganzen Sinne dieſes Briefes, hängt es zuſammen, daß die Auferſtehungslehre im Briefe an die Hebräer — wiewohl ihm nicht fremd — doch gegen die vom großen Geiſterreiche (12, 23) zurücktritt.

und ſittlichen Idee'n des Evangelium vertrugen ſich aber mit dem Meiſten nicht, was im Stoffe jenes Judenthums lag, und innerhalb welches ſie ſich entwickeln ſollten.

Das Schattenreich, deſſen allgemeine Vorſtellung im Urchriſtenthum noch mit gebraucht werden mußte, gehörte (nach den, weiterhin zu entwickelnden, apoſtoliſchen Darſtellungen vom Tode) nur noch für diejenigen, welche nicht ſchon zum Reiche des Lichtes übergetreten ſein ſollten *). Aber theils der Act des ſogenannten Hinabſteigens Jeſu in die Unterwelt **) (unten vom Erlöſungswerke), theils die Ereigniſſe und Acte bei der Rückkehr Jeſu (bei der Paruſie unten); Beide wurden als die Mittel angeſehen, jenes Schattenreich zu zerſtören; das denn um ſo weniger Realität behielt, je weniger in der apoſtoliſchen Denkart die Grenze beſtimmt war zwiſchen dem gegenwärtigen und dem künftigen, himmliſchen Daſein, und dieſen beiden Ordnungen der Dinge; da ferner dieſe ganze Erwartung bei Einigen nur Allegorie geworden war: bei dem Doppelſinne endlich ſelbſt im Namen dieſes Reiches der Tiefe.

Denn es herrſchte im urchriſtlichen Sprachgebrauche für die Namen des Schattenreiches, die Bedeutung von Hölle, Sitz der Verurtheilten, vor. Dieſer Gebrauch

---

*) Es ſtehen denn alſo an ſich mit der Vorſtellung vom Schattenreiche nicht im Widerſpruche ſolche Stellen, welche die chriſtlichen Menſchen unmittelbar in das himmliſche Leben eingehen laſſen, Phil. 1, 23., oder ſie für dieſes beſtimmt halten, ebdſ. 3, 20.; oder gar nur von dem Zuſtande nach der Auferſtehung ſprechen, 2 Kor. 5, 8. Auch findet ſich keine Differenz hierin zwiſchen den anderen Schriften N. T. und dem Briefe an die Hebräer; in welchem nur die Zerſtörung des Schattenreiches vorherrſcht. Und 9, 27., wo von allen Menſchen die Rede iſt, bedeutet μετὰ τοῦτο nicht gerade, unmittelbar danach.

**) Dieſer Lehre lag ſchon eine freiere, menſchlichere, Anſicht vom Schattenreiche zum Grunde: die, welche Seelen ſtatt bloßer Schatten, und eine Empfänglichkeit und Verbeſſerlichkeit derſelben vorausſetzte.

war natürlich, da man dem Satan ſeinen Sitz in jenem Abgrunde gegeben hatte: er war auch ohne Zweifel ſchon unter den Zeitgenoſſen Jeſu vorhanden. Alſo finden ſich jene Namen im N. T. am häufigſten, als Bilder des unſeligen Zuſtandes nach dem Tode. Daß aber auch ſolche Schilderungen nicht zu hart und zu eigentlich zu nehmen ſeien; dieſes erhellt eben aus dem Dunklen und Unzuſammenhängenden derſelben — nur die Idee der Vergeltung ſollte in ihnen liegen; dieſe übrigens ſelbſt durch den Begriff des vollkommen Angemeſſenen zu den Handlungen des Lebens (alſo auch wohl den von Mittelſtufen in den künftigen Zuſtänden: vielleicht auch 1 Kor. 15, 41) gemildert, und (wie oben ſchon erwähnt wurde) nicht ohne die Ausſicht vorgetragen auf eine allgemeine Verſöhnung und Wiedervereinigung. Dieſe liegt ohne Zweifel in den Stellen, 1 Kor. 15, 26. *) Apok. 20, 14. (vgl. Jeſ. 25, 8) **): ja, dem Sinne nach überall da, wo von dem Allumfaſſenden des Planes Chriſti geſprochen wird, wie Eph. 1, 10. Kol. 1, 20. u. a.

Zwar erſcheint in anderen Formeln und Erklärungen N. T., die ewige Trennung der Guten und Böſen ***), und die ewige Strafe, würklich ausgeſprochen: wiewohl aus dieſen, ohne ſchon vorhandene, Vorurtheile, das Dogma von der Ewigkeit der Höllenſtrafen nicht entſtanden ſein würde. Es läßt ſich vielmehr hiſtoriſch nachweiſen, daß die Unverbeſſerlichkeit (das ἀμεταvόητον) der

*) Dieſes war die Hauptſtelle des Origenes princ. 3, 6. Phil. 2, 11., auf eine ſolche Palingeneſie zu beziehen, hat Rheinwald (Comm. z. Br. a. Ph. 129) wenigſtens für möglich gehalten. Ueber dieſe N. T.lichen Andeutungen der allgemeinen Geiſterverſöhnung, ſ. Schleiermacher chr. Gl. II. 657. Carové ſeligmach. Kirche I. 266 ff.

**) Beim Jeſaia (vgl. Geſen. II. 783) unſtreitig blos Aufhören des Todes für die Einzelnen. So Apok. 21, 4.

***) Nicht die ewige gerade wird Joh. 8, 21 ff. erwähnt.

Verdammten, die Grundlage dieſes Dogma, aus den *Hadeslehren* herübergekommen ſei. (Vgl. Clem. Rom. 2 Kor. 8.) Jene Formeln dürfen auch wohl nicht aus der Unbeſtimmtheit der Worte für Ewigkeit gemildert werden: es mag ſein, daß dieſe *hier* nicht Statt gefunden habe. Allein es iſt überall mehr von *dem* Böſen und dem *Reiche* des Böſen, als von den Einzelnen, die Rede. Ferner aber ſind alle dieſe Formeln zuerſt von der Beſtrafung des *Satan* im Gebrauche, und für die Menſchen bedeuten ſie alſo mehr nur, Gemeinſchaft mit dieſem, in ſeinen Zuſtänden, wie in ſeiner Geſinnung *). Ihre Grundlage war endlich immer das alte Nationalbild von der Zerſtörung Sodom's, von welcher die Pein und der Act ſelbſt, oder doch die Zeichen (Feuer und Dampf) als ewig fortdauernd vorgeſtellt wurden. (Weish. 10, 7. Jud. 7. **)) Die Schilderungen, Jeſ. 66, 24. (Sir. 7, 17. 41, 8—10) Zeph. 2, 9. 1. ſind ohne Zweifel ſchon dorther genommen.

2. Alle, im N. T. ohne weitere Beſtimmung der Begriffe wiedergebrauchten, Namen der künftigen Sitze von den Guten und den Verdammten; ſind zugleich Namen der *Zuſtände* in denſelben, wie es auch ſonſt im Sprachgebrauche des Orients (namentlich in dem Worte דור) gewöhnlich iſt. Aber ſie deuten auch alle auf die verſchiedenartigſten Begriffe hin. Einige (z. B. Gott ſchauen, und die Bezeichnungen, von der Finſterniß — Satans Reiche — und dem Feuer hergenommen) ſind hin und wieder ſchon erwähnt worden: von denen iſt auch in der Folge wieder

*) Matth. 25, 41. εἰς τὸ πῦρ, τὸ ἡτοιμασμ. τῷ διαβόλῳ — vgl. 34. βασιλείαν ἡτοιμασμένην ὑμῖν — doch iſt dieſe Veränderung in der Conſtruction vielleicht nur zufällig.

**) Vgl., die, auch bei d. St. oft von den Auslegern erwähnten, Tac. hist. 5, 7. manent vestigia; und Phil. vit. Mos. II. 662.: μνημεῖα δείκνυται — καπνὸς, καὶ ἡ ἔτι ἀναδιδομένη φλὸξ ἀμαυρὰ, καθάπερ διασμυχομένου πυρός —.

zu ſprechen, in denen zugleich der ideale Zuſtand auf Erden, und der himmliſche, ausgedrückt wird. Aber die Gegenſätze zwiſchen οὐρανοί und ᾅδου, im Orcus aber zwiſchen Abraham's Genoſſenſchaft (Abr. Schooß 4 Makk. 13, 16) und der γέεννα *), waren von verſchiedenen Theorie'n der Juden hergenommen; welche weniger und mehr an dem alten Schattenreiche hingen: und der Name, παράδεισος (Luk. 23, 43) **) und ähnliche, beſtimmten Nichts genauer. Um jene mit einander zu vereinigen, nahm die ältere Kirche die beiden anderen (κόλπος τοῦ Αβρ. und γέ.) als Zwiſchenzuſtände vor dem Auferſtehungstage an; nur inſofern nicht bibliſch, als die Apoſtel keine ſo beſtimmte Lehre hierüber aufſtellen, und jene Mittelzuſtände nicht für Alle annehmen ***). Es werden ſolche dort nicht für Alle, ſondern nur für die nicht Erlöſten, beſchrieben: auch als ein kurzer Zuſtand, bis zum Tage der Auferſtehung. Die Lehre vom läuternden Feuer, läuternder Strafe (auch von den thörichten und willkührlichen Ausdeutungen zum Büßungsfeuer, abgeſehen) findet ſich nicht im Urchriſtenthume †), wiewohl ſie im altkirchlichen Sinne, eine nicht

---

*) Unter Anderen, Wetſtein zu Luk. 16, 22. 23, 43. (Nach Grotius.) Ueberhaupt Bartol. Bibl. II. 128 ss. De inferno secundum Hebraeos.

**) Ungewiß auch, ob es ein anderer Sprachgebrauch geweſen ſei, in welchem 2 Kor. 12, 3., und Apok. 2, 7. Gottes Sitz, der Himmel der Seligen, ſelbſt, den Namen, παράδεισος führt. Die jüdiſchen Bedeutungen dieſes Wortes ſind vom Maimonides z. Kapitel Chelek im Tr. Sanhedrin, zuſammengeſtellt worden: vgl. auch Hottinger, Enneas Diss. th. philol. III.

***) Wetſtein z. 1 Theſſ. 4, 15. und Phil. 1, 23.

†) Es wäre thöricht, noch 1 Kor. 3, 14 f. zu gebrauchen, wo das Bild vom Aufbaue auf dem Grunde, mit dem meſſianiſchen aus Mal. 3, 2. verbunden wird. Aber es gab in den älteſten Chriſtenzeiten Meinungen, welche (aus jener Stelle vielleicht) die Vorſtellungen von dem Weltbrande und dem Läuterungsfeuer der Seelen vermiſchten. Sibyll. VIII. p. 755.: ὅταν πυρὶ πάντας ἐλέγξῃ,

verwerfliche, Milderung der Lehre von den Höllenſtrafen ſein würde. Wo ſich vielmehr dort die Vorſtellung von Strafe, vom Feuer u. ſ. w. findet; da wird nur von Pein und Verderben geſprochen *). Aber ebenſowenig gehört die Idee (aus dem Buche der Weisheit) in das Urchriſtenthum, von der Vernichtung der Verdammten **): nur ſehen wir aus der Annahme derſelben in der Kirche, wie wenig auf den Buchſtaben in den Darſtellungen N. T. in dieſem Artikel zu geben ſei. Doch die eigentliche Eſchatologie gehört in die Darſtellung von der Rückkehr Chriſti; mit welcher die bibliſche Theologie beſchließen wird.

3. Wie es ſich im Vorigen ſchon ausgeſprochen hat; ſo iſt die reine Idee der Unſterblichkeit, der Kirche aus dem Geiſte des Chriſtenthums geworden ***). Eben deswegen aber, und weil es reine Idee war, entſtand ſie ohne Metaphyſik; ſowohl, was die Faſſung des Begriffes anlangt,

---

χωνεύσει γὰρ πάντα καὶ εἰς καθαρὸν διατάξει. (Vulg. γὰρ καὶ πάντ' εἰς —)

*) Auch Mark. 9, 48. 49. (*Schott.* opuscc. II. 9.) möchten wir nicht für den Begriff eines Beſſerungszweckes der künftigen Strafen erklären; ſchon, weil das Verderben (das Feuer) der Hauptbegriff der Stelle iſt. — Das ἕως οὗ — Matth. 5, 26. Luk. 12, 59., iſt in der paraboliſchen Stelle nicht zu ſtreng zu nehmen. — Die gebeſſerten Todten, 1 Petr. 4, 6., gehören nicht für dieſe Fragen.

**) Auch im Briefe an die Hebräer findet ſie ſich nicht (Schulz Einl. 93) 10, 27. 39. — Vom jüdiſchen Ausdrucke, zweiter Tod (Jonath. Jeſ. 22, 14. 65, 15. Lamp. ad Io. II. 493. Eichhorn zu Apok. 2, 11) iſt es bekannt, daß er das bedeutete, was ſchlimmer wäre, als der Leibestod, oder vielleicht auch doppelten Tod (da auch der gewaltſame, bei den Juden, zweiter Tod genannt wird). Aber vielleicht will ihn die Apokalypſe (20, 14) in einen anderen Sinn hineindeuten: Tod des Todes ſelbſt.

***) *Ammon.* de adumbrationis doctrinae de animi immort., a I. C. propositae, praestantia (793) Opuscc. th. *E. Bengel*: quid in augenda imm. doctr. religioni chr. ipsi huius conditores tribuerint. 808.

als, ſofern er nur auf die Unſterblichkeit, nicht auf weitere Fragen, ging. Aber nicht nur die Idee der höheren Menſchenwürde und der moraliſchen Vergeltung; entwickelten aus dem Geiſte des Chriſtenthums, jenen Glauben an die Unſterblichkeit: ſondern es war wieder der Hauptbegriff der ganzen Sache und Anſtalt, der vom Reiche Gottes (als einer ewigen, geiſtigen und im Geiſterreiche beſtehenden, Menſchenverbindung) in dem dieſes Alles vornehmlich beruhte. Auch dieſe Begriffe wurden unlauter, täuſchend, verkehrt; ſeit jener Grundbegriff des Evangelium in der Kirche ſeinen Sinn und ſeine Bedeutung verlor. Auf jene enge Verbindung im Geiſterreiche deuten auch die Reden Jeſu, Joh. 14—17., durchgängig hin. Bedeutſam wird 1 Theſſ. 5, 10. die menſchlich-chriſtliche Beſtimmung, vielleicht auch die Seligkeit, als Eine und dieſelbe im Leben und Tode (γρηγορεῖν καὶ καθεύδειν) dargeſtellt. — 2 Tim. 1, 10. *) hat es nicht eigentlich damit zu thun, das Verdienſt Jeſu um die Lehre von der Unſterblichkeit darzulegen; ſondern, wie Jeſus die Befreiung vom Tode und Schattenreiche erworben habe, und, wie ſo das Evangelium dieſe allenthalben verkündige **). Wie man aber im-

*) Es ſind zwei Sätze: das, διὰ τοῦ εὐαγγελίου, gehört aber allerdings zum φωτίσαντος. (Ueber d. St., Mosheim z. Cudworth S. 666 f.)

**) Bedeutend wurde in der Kirche für den höheren Sinn der Unſterblichkeitslehre das τελειοῦσθαι im Br. an die Hebräer. Es hat ohne Zweifel einen Doppelſinn in ſich, wenigſtens in der Anwendung von Jeſu: zur vollen Amtswürkſamkeit gelangen (2, 10. 7, 28.) und, zum himmliſchen Leben gelangen (11, 40. 12, 2. 23.) — Hierbei ſchwebte wohl dem Vf. wieder ein zwiefacher Sprachgebrauch vor: der, zum Ziele und Kampfpreiſe gelangen, und der aus den Myſterien des Alterthums. (Es iſt dann nicht nöthig, andere myſteriöſe Beziehungen im Briefe anzunehmen: wie ſie vielleicht in der kirchlichen Sprache Statt hatten, wenn dieſe den Märtyrertod, τελείωσις benannte.) Die Formeln der Myſterien waren wenigſtens zu Alexandria, herrſchend geworden; und mit

mer die Reden Jeſu von ſeiner Rückkehr, und der Auferſtehung bei derſelben, deuten möge; wovon unten: in der, Matth. 22, 29. (Mark. 12. Luk. 26) wird von ihm der Name der Auferſtehung ſogleich in der Bedeutung von Unſterblichkeit gebraucht. Vgl. Matth. 10, 28 *).

46.

Die Geſchichte der Menſchheit beginnt in der Schrift von einem reinen und edlen Zuſtande, von welchem die Sünde herabgebracht, und das Elend über die erſten Menſchen hereingeführt habe. Doch finden wir jene Begriffe, nach den Urkunden der Geneſis, erſt im ſpäteren Judenthum wieder, und als Lehrform im N. T.: die Religion A. T. hat ſie nicht berückſichtigt, weil ſie Verderben und Unglück nur in Beziehung auf die Schuld des einzelnen Menſchen oder des Volkes zu betrachten pflegt.

1. Der ſelige Urzuſtand der Menſchen, das himmliſche und das goldene Zeitalter; geht, von Völkern und Weiſen angenommen, durch die ganze alte Welt hindurch. Es ſind würklich erſt ſpätere Philoſopheme geweſen, welche

---

dem himmliſchen Leben verknüpften ſie ſich ſo leicht; auch durch verwandte Formeln, wie die vom Anſchauen Gottes. (Eurip. Hippol. 25. σεμνῶν εἰς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων.) — Nebenbei geht, ſo herrſchend war der Ausdruck im Briefe geworden, auch die Bedeutung, ſittlich vollenden. 7, 11. 19. 9, 9. 10, 1. 14.

*) Das Verderben, Zerſtören in der Gehenna, kann, auch nach den gewöhnlichſten jüdiſchen Begriffen, nicht auch auf den Leib gehen: ſondern es iſt entweder als allgemeine Beſchreibung der göttlichen Macht zu nehmen (der es thun kann) oder ging urſprünglich nur auf die Seele.

den umgekehrten Weg einſchlugen, nämlich, Welt und Menſchheit ſich aus einem Zuſtande der Verwirrung und Rohheit heraufbilden zu laſſen. Selbſt der Dualismus (beſonders, wenn er die beiden Principien aus einem höheren ableitete) hegte dieſelben Begriffe über die Urgeſchichte.

Es war denn gewöhnlich mit dieſer Anſicht die Hoffnung verbunden, daß dieſes goldne Alter wiederkehren werde, auf Erden, oder nach der Zerſtörung des Irdiſchen und Gegenwärtigen. Dem Morgenländer lag dieſe Hoffnung noch näher, da er weniger im thätigen Leben und deſſen Verhältniſſen befangen zu ſein pflegt, und da ihm die religiöſe Anſicht der Dinge näher liegt. Oft knüpfte ſich ſinnvoll hieran die Idee, daß auch die Menſchheit den Weg des einzelnen Menſchen gehen müſſe, mit Bewußtſein und Freiheit in das Paradies der Kindheit und Unſchuld zurückzukehren. Jene Hoffnung ging bei den Hebräern, verbunden mit den Volkserwartungen, in die Meſſianiſchen über; und dieſes iſt der Gedanke, in welchem ſich ein Analogon Meſſianiſcher Erwartung auch bei den Fremden, und überhaupt in der alten Welt, findet *).

Doch nehmen auch die Schilderungen des künftigen, goldnen Zeitalters (wie Jeſ. 11, 6 f. 65, 17 ff. Ezech. 34, 25 ff. Mich. 4, 1 ff.) **) wie die ganze Denkart der Iſraeliten — keine Rückſicht auf die Urkunden der Geneſis von dem vorübergegangenen. (Jeſ. 65, 21. iſt der Baum, ohne Zweifel Bild des Alters, nicht der Lebensbaum, Apok. 2, 7. 22, 2. Zweifelhaft iſt die Erwähnung des Lebensbaumes,

---

*) Von dieſem Analogon handelt (wiewohl in einem umfaſſenderen Sinne, als hier angenommen wird) La Mennais sur l'indiffer. III. 408 ff. Tholuck, v. d. Sünde u. dem Verſöhner, 2. Beil. Heyne, Exc. zu Virg. 4. Ekl.

**) Vgl. Geſenius z. erſten St. *Winzer.* de aureae aetatis spe Iudaeorum. 800. Hartmann, 4. Exc. z. Micha: über die Schilderungen des goldnen Zeitalters b. den Hebräern. And.

Sprüchw. 3, 18. 11, 30. 15, 4. *)) Aber im ſpäteren Volksglauben geſchahe dieſes: vom Gebrauche des Wortes, παράδεισος, in ſolchem Sinne, wurde ſchon oben geſprochen.

2. Die Urkunden der Geneſis 2. 3. ſprechen überhaupt allein im A. T. von der Urgeſchichte des menſchlichen Geſchlechtes. Die Auslegung derſelben geht ziemlich parallel mit der von der Schöpfungsgeſchichte **). Man hat diejenige Auslegungsart zu unterſcheiden, welche den Sinn des Urhebers von dem Wortſinne trennt (allegoriſche, typiſche, hieroglyphiſche) und diejenige, welche beide gleichſetzt (hiſtoriſche, mythiſche): bei beiden können wiederum Urheber und Sammler von einander getrennt werden, oder nicht. Es kann, wie leicht zu begreifen, die mythiſche Auslegung in einem Sinne geſchehen, welcher der Auctorität der Erzählung, wenigſtens nach ihrem allgemeinen Inhalte, nicht entgegentrete — denn, was auf alter Menſchenſage beruht, muß nicht leer oder bedeutungslos ſein, auch, wenn die Volksſage nur aus dem tieferen Bewußtſein und Denken geſchöpft wäre. Ja, es konnte die Sage ſelbſt vieles Einzelne, als Apologus, nicht ſtreng und eigentlich ausſprechen. Man kann endlich die mythiſche mit der hieroglyphiſchen verbinden; und in der That ſind die Bilder, welche in dieſer Geſchichte vorgeführt werden, ſo allgemein in den Mythen der alten Welt und in dem ſymboliſchen Theile der alten Bilderſchrift, aber in ganz entlegener Bedeutung; daß man ein Anſchließen der Volksſage an ſolche bildliche Darſtellungen ganz natürlich finden könnte ***).

---

*) Wäre die Zeit der Abfaſſung dieſer Stellen auch früher hinaufzuſetzen; ſo brauchte es doch auch nur (ſo Umbreit z. d. erſten St.) ein gemeinſam-morgenländiſches Bild zu ſein.

**) Außer den, oben ſchon bez., Schriftſtellern, vgl. die Literatur bei den Dogmatikern, beſonders in Bretſchneider's Werken und bei Wegſcheider.

***) Eigenthümlich iſt die hieroglyph. Deutung der Urkunde von Sickler, anderw. und Iſis. XI. 1822.

Jener allgemeine Inhalt der Erzählung, Gen. 2. 3., iſt nun offenbar *) dieſer. „Im Urzuſtande ſeien die Menſchen an Gott allein hingegeben geweſen; und hierin, wie gut und fromm, ſo glücklich. Denn ſie hätten wenig bedurft, und Gott für ihr Bedürfniß geſorgt. Nicht nur einmal ungehorſam, ſondern auch nach Selbſtändigkeit im ganzen Leben verlangend, wären ſie aus dem glücklichen Stande gefallen. Denn nunmehr hätten ſie viel bedurft, und Gott ihnen die Sorge dafür überlaſſen." Die Sinnlichkeit, welche die Ausleger von Altersher in dieſer Erzählung eine ſo bedeutende Rolle ſpielen ließen, erſcheint nur inſofern in ihr als Princip, als ſie von der übermüthigen Geſinnung gebraucht und gereizt ſein ſollte. Doch tritt auch unter den Folgen, die Sinnlichkeit gerade nicht hervor, ſondern Einſicht und Erkenntniß **).

Daß dieſe Erzählung einen Sündenfall habe darſtellen wollen, Sünde, Sündhaftigkeit und Elend: dieſes leugneten ſo einige Gnoſtiker, beſonders Ophiten, auch Mani, Julianus; wie Kant und Andere — offenbar gegen den Sinn jener Urkunden. Man verwechſelte den Gedanken des Schriftſtellers mit der Anſicht, welche man über Menſchenbeſtimmung und Glück nach der tiefer forſchenden Vernunft auffaſſen konnte ***). Wiewohl man auch bei dieſer Anſicht nicht aus dem Auge laſſen darf, daß jene Ur-

---

*) Die bekannten Abhandlungen von Jeruſalem, und Herder's älteſte Urk. des Menſchengeſchlechtes (Werke z. Rel. u. Th. 5. 6. Theil, neueſt. A.) haben dieſes vornehmlich mit größter Sicherheit dargelegt.

**) Beides ſuchte neuerlich eine poetiſche Ausführung jener Erzählung, pſychologiſch zu vereinigen; welche ſich darin wenigſtens von früheren Deutungen derſelben Art (durch Philo, mund. opif., Baſilidianer, manich. Parteien, Agrippa, Helmont, Beverland u. A.) unterſcheidet — was man auch ſonſt über ihren religiöſen, ſittlichen und dichteriſchen Werth urtheile: wir meinen Baggeſen's Adam und Eva.

***) S. de Wette Sittenlehre. I. 131 ff.

kunden nur eine ſolche Selbſtändigkeit darſtellen wollten, welche ſich von Gott losſagen wollte: daß ſie die Entwickelung der menſchlichen Kräfte nicht ableugnen; aber wahrſcheinlich eine ſolche für möglich halten, welche ohne Sünde geſchehen wäre *).

Das Einzelne in der Erzählung muß alſo in dieſem Sinne des Ganzen genommen werden. Der Baum der Erkenntniß bedeutet unſtreitig, den, welcher Weisheit verleihen ſollte (3, 5); der Baum des Lebens den, mit unſterblich machenden Früchten — ob als Speiſe höherer Weſen, der Elohim (wohl eine hereingetragene Vorſtellung), und auf welche Weiſe? dieſes zu erklären, hat der Urheber vielleicht nicht einmal bei ſich ſelbſt, Veranlaſſung gefunden. Die Lage des Paradieſes **), die Schlangenſprache, die unmittelbaren Beziehungen Gottes zu den erſten Menſchen — ob nun eigentlich gemeint oder nicht, darf wenigſtens nicht als Allegorie, und nicht in der Art genommen werden, um ein natürliches Factum herauszubringen; Gedanken der Menſchen, ſchädliche Früchte, Donner, zufällige Erdrevolutionen, welche denn auch den Lauf der Ströme verändert hätten. Dieſe Erklärungen ſchweben unglücklich in der Mitte; ſie ſtreifen an das Lächerliche, wenn ſie große Folgen für das Menſchengeſchlecht an eine ſo einſame Geſchichte, wie ſie dieſelbe vorausſetzen, knüpfen wollen; beſonders aber, wenn ſie ſich ein Gift vorſtellen, das, und weder verſtärkt noch geſchwächt, das ganze Menſchengeſchlecht durchdrungen, und, zugleich ſinnlich anreizend und tödtend, verdorben habe. Solche Dinge gehören in das Judenthum.

---

*) Vgl. auch Völcker: Mythologie des Japetiſchen Geſchlechts, oder der Sündenfall der Menſchen nach Griechiſchen Mythen. 824.

**) Vgl. nach Huet, Reland u. A., (auch des trefflichen J. H. Hottinger, de paradiso, Enn. Diss. 3.) Schultheß: das Paradies, ird. und überird., mythiſche und myſtiſche. 821.

In der Schlange, welcher die Erzählung ſoviel beilegt, iſt nichts Auffallendes: die theoſophiſchen Träumereien, wie ſie von derſelben ſinnlichen Denkart ausgehen, führen hierbei Manches nicht unpaſſend aus. Wahrſcheinlich ſtellte man ſich jene, in ihrem Urzuſtande, als Drakon, vor; und es iſt bekannt, was dieſem überall für eine ausgezeichnete Stelle in der thieriſchen Schöpfung zugeſchrieben worden ſei *).

Eine Handlung des Satan oder eines Dämon ſoll in der Urkunde ohne Zweifel nicht erzählt werden: ſie kann es auch nicht, weil jene Vorſtellungen überhaupt erſt in die ſpätere Zeit gehören. Aber die Verfluchung, 3, 14 f., geht auch beſtimmt nur auf ein thieriſches Geſchöpf; ſowie denn das ſogen. Protevangelium **) nur dadurch angenommen wurde, daß man jene Stelle auf den Satan bezog. Der ſpätere Gedanke aber, daß Satan jene Schlange entweder geweſen ſei, oder ſie bedeuten ſolle, oder ſich mit ihr verbunden habe; bedarf nicht der Ableitung aus der Fremde ***): er war mit der Vorſtellung vom Satan ſchon gegeben. Zuerſt kommt derſelbe Weish. 2, 24. vor (φθόνῳ διαβόλου — nicht im Sinne des Koran, als wenn der Menſch von Natur höher als Satan geſtanden habe; ſondern, aus Misgunſt, wegen der Tugend und des Glückes der Menſchen). Wenn der Gedanke in der Volksſprache des N. T. oft erſchiene; wäre es ganz natürlich. Allein Joh.

*) Will man die Seraphim mit dem Symbol der Schlange oder des Drachen in Verbindung bringen (ſ. oben zu 39.) ſo könnte in dieſem Bilde vielleicht ſchon eine Andeutung von jener, ſpäterhin herrſchenden, Meinung liegen. (Nicht verfluchte und zum Wurm gewordene, Schlangengeſtalten.)

**) Nach Pſ. 40, 7. Tit. 1, 2. *Storr.* de protevangelio. 789. Opuscc. II. 416 ss. (Krummacher, Paragraphen 100, in einem weiteren Sinne: das Göttliche ſolle immer den Sieg behalten.)

***) Die Zoroaſtriſchen Darſtellungen ſind nicht ſo der Moſaiſchen entſprechend, als oft angenommen worden iſt. Dieſes bemerkt auch Bergsma a. a. O. 83 ff. gegen Rhode a. a. O. 392 ff.

8, 44. *) iſt das Prädicat ſelbſt nur allgemein zu verſtehen, Menſchenhaſſend, und wohl nicht auf jene Erzählung angeſpielt worden. Wenn auf eine beſtimmte; iſt es wohl auf Kain's That geſchehen (Theoph. Ant. 2, 40.: in dieſer ſei Satan, ἀρχὴ θανάτου geworden). Gar nicht her gehört das οὕτως 2 Kor. 11, 3. und ἠπατήθη, 1 Tim. 2, 13. **) Aber die apokalyptiſche Bilderſprache deutet dahin, 12, 9. 20, 2. (Das ἀρχαῖος, הקדמון, bezieht ſich gewöhnlich in der jüdiſchen Sprache auf die Urgeſchichte.)

3. Die Erzählung der Geneſis kehrt nun in dem ganzen A. T. in keiner Andeutung oder Spur wieder, weil jene nicht der iſr. Religion angehörte, und dieſe ſogar eine andere Betrachtungsweiſe weſentlich bei ſich hatte; die, daß die Menſchen, und das Volk, ſich fortwährend von der göttlichen Beſtimmung zum Guten und zum Glücke entfernten, und für ihre Schuld geſtraft würden. — Wenigſtens macht Hoſ. 6, 7., hiervon keine Ausnahme: wenn man auch nicht — wie es am wahrſcheinlichſten iſt — die Erklärung: verletzen meinen Bund wie eines Menſchen Bund; für die richtige halten möchte ***). — Daher denn

*) C. J. Nitzſch: der Menſchenmörder von Anfang. Th. Zeitſchr. 3.

**) In der apokr. Schrift, Protev. Iacobi, S. 96. (Fabr. Cod. ap. II.) in einem anderen Sinne: ἐξηπάτησεν ὁ ὄφις. In dem, welcher den Sündenfall zur materiellen Schlangen- (Satans-) Verführung macht: wie die Juden (auch die Archontiker unter den Gnoſtikern, Epiphan. 40, 5.) die τέκνα διαβόλου zu deuten pflegten.

***) Denn man müßte auch dann die Worte nicht vom erſten Menſchen (als Eigenname das אדם) mit den meiſten Juden und Chriſten; ſondern mit den Alexandrinern, ὡς ἄνθρωπος, nehmen. D. i. entweder, wie es Menſchen einmal thun, oder, nach der Art gemeiner Menſchen. (Theodoret nimmt das Alexandriniſche, als ganz bedeutungslos: wie ein Menſch, der einen Bund verletzt.)

im Folgenden der Inhalt jener Urkunde von dem des A. T. zu ſondern iſt.

47.

Die Urkunden der Geneſis deuten auf keinen anderen Erfolg für die Nachkommenſchaft der Erſtgeſchaffenen hin, als der in der veränderten Lage derſelben liegen mußte: das A. T. hält ſich durchaus nur an die eigene Schuld der Menſchen. Findet ſich aber zwar im N. T., als anerkannte Lehrform, die, daß von Adam her Alles ſchlecht und übel wäre; ſo iſt dieſes doch nur unbeſtimmt ausgeſprochen, und in keinem Falle die Lehre vom Verluſte des göttlichen Ebenbildes. Der Tod aber wird hiermit, als Genoſſenſchaft des Satan, in Verbindung gebracht.

1. Ueber die Darſtellungen der Geneſis herrſchten in der Kirche und der alten Dogmatik, zwei Irrthümer vornehmlich: daß die Erſtgeſchaffenen von übermenſchlicher Natur geweſen ſeien *) (fälſchlich im Ebenbilde Gottes gefunden, dieſes wiederum bald anerſchaffen, bald als außerordentliche, als Gnadengabe, bald nur als erreichbar, vorge-

*) Unter den jüdiſchen Meinungen über die Natur der erſten Menſchen, mit denen man ſich, als mit Curioſitäten, viel zu ſchaffen macht, iſt ſehr Vieles Allegorie: wie die Juden ſelbſt oft ausgeſprochen haben. Vgl. Cosri S. 52. So Adams Ehe mit Dämonen, und Erzeugung von ſolchen. Die Meinung dagegen vom ἀνδρόγυνος (auch ſie erhielt eine Nachweiſung, auf Pſ. 139, 5. oder, bei Aben-Eſra, ſelbſt auf Gen. 1, 27.) iſt, wie die bekannte Erzählung des Ariſtophanes im Sympoſion Plato's zeigt, uralte Sage, und ſie konnte ſehr leicht an die Moſaiſchen von der Entſtehung des Weibes angeknüpft werden. Auch die Lehre vom urſprünglich freien Willen nehmen die ſpäteren Rabbinen aus den chriſtlichen Schulen an.

ſtellt): und, daß die Sünde ſie durchaus entſtellt, verworfen habe. In der That wird dort nur von dem Falle aus dem Stande der Unſchuld und Unwiſſenheit, und des Glückes, gehandelt.

Aber noch weniger lag es in jenen Erzählungen, daß die Nachkommen von ihnen mit Entſtellung und Verworfenheit hätten geboren werden ſollen. Das Menſchengeſchlecht (des Weibes Saame) ſollte nur in die Uebel mit verflochten werden, welche als Strafe, erfolgt ſein ſollten; und es wird ihm nicht einmal die gleiche Geſinnung mit verkündigt. Erſt ſpäterhin wird, und wie eine erſt gemachte Erfahrung, die Verdorbenheit, aber auch nur dieſer Generation von Menſchen, beſchrieben, 6, 5. 8, 21. Doch mag es im Sinne des Urhebers gelegen haben, das Streben, welches in den erſten Menſchen rege geworden war, über die urſprüngliche Menſchheit hinaus, auch in den Nachkommen rege zu denken: wiewohl ſogleich vom Anfange, nur in der Einen, der Kainitiſchen, Art. — Aber der Tod überhaupt ſollte wohl nicht in der Urkunde, als Sündenſtrafe beſchrieben werden: die Unſterblichkeit war erſt Erfolg von der Frucht des Baumes, 3, 22. *) Doch möchte in 3, 19. liegen, was denn auch ganz im Geiſte der alten Sagen vom goldnen Weltalter ſein würde, daß die Androhung, 2, 17. 3, 3., ſich auf eine härtere, trübere Geſtalt des Todes beziehe, als, welche ihnen beſtimmt geweſen wäre in der Nähe und im Frieden mit der Gottheit **).

---

*) Es müßte, der Erzählung von der erſten Bekleidung zufolge, der Tod in dem übrigen Theile der Schöpfung, ſchon geherrſcht haben. Onkelos und Jarchi nahmen indeſſen wenigſtens an, daß es Opferthiere geweſen. Vgl. Othon. Lex. v. *Cain.* — Die alte Kirche deutete den Begriff des Todes, als Sündenſtrafe, auch in den Namen des Weibes (Mutter der Lebendigen — nun des Todes) hinein.

**) Mors osculi bei den Rabbinen: vgl. Buxtorf. Lex. rabb. A. נשק.

Wie denn nirgends ſonſt im A. T. dieſe Urgeſchichte der Geneſis berückſichtigt wird; ſo wird auch Sünde und Unglück nie von der Urmenſchheit abgeleitet. Die Menſchen ſterben um ihrer Sünde willen. 5 Moſ. 24, 16. Jer. 31, 29 f. Ezech. 18, 20 ff. Ja, wo von angeſtammter Strafe geſprochen wird (hiervon oben, bei der göttlichen Gerechtigkeit) da iſt doch theils nur die von den nächſten Vätern gemeint, theils nicht zugleich das moraliſche Verderben. Es iſt möglich, daß Koh. 7, 29., ſelbſt ausdrücklich geſagt werde, daß alle Menſchen *gut* geſchaffen ſeien *). Vgl. Sir. 10, 18. wiewohl dieſes Buch auffallende Ausſprüche über die Nothwendigkeit der Sünde thut **).

2. Zuerſt haben die Apokryphen, das Buch Sirach (25, 24. 41, 5) und der Weisheit (a. a. O.) einen Zuſammenhang unſerer Sünde und unſeres Elendes mit denen der erſten Menſchen, angenommen. Dabei wird aber doch in beiden Schriften auch das Böſe auf die menſchliche Freiheit zurückgeführt. Man könnte, bei der Popularität beſonders des erſteren Buches, leicht einen Selbſtwiderſpruch annehmen (ſo Cramer, Moral d. Apokr. 78. u. A.); allein es liegt auch in der erſteren Stelle nur der Gedanke, daß die Sünde in die Welt gekommen ſei; unbeſtimmt nun, auf welche Weiſe *fortgepflanzt* (ἀρχὴ ἁμαρτίας ἀπὸ γυναικός); und in allen drei nur, daß der Tod der erſten Menſchen Alle mit ergriffen habe (πάσῃ σαρκὶ τὸ *κρίμα* τοῦ θανάτου — dieſes Wort, unbeſtimmt, ob gerade Strafe; und, ob die für Alle, oder nur für die erſten Menſchen?).

Doch *die* Lehrform finden wir hier ſchon herrſchend, daß *ſeit* Adam und ſeiner Sünde, Alle Sünder und dem Tode zugefallen ſeien. Dieſes bedeutet auch die ewige Ein-

---

*) Doch bleibt der Gegenſatz in dieſer Stelle gleich ſinnvoll, wenn man überſetzt: Gott mache es mit den Menſchen wohl.

**) Vgl. oben 274, Anm. *)

richtung (διαθήκη αἰῶνος) Sir. 14, 17. *) Dieſer Tod iſt aber, im Buche Sirach der natürliche, der Tod vom Zeitlichen: im B. der Weisheit die Möglichkeit völlig zu ſterben, und dieſes ſchon in der Bedeutung, daß man dem Satan dabei angehörte **).

Jene Lehrform wird nun im N. T. mit Hauptlehren in Verbindung gebracht. „Die Sünde ſei alſo in die Welt gekommen durch den erſten Menſchen.“ Allein dabei wird wieder doch auch volle Willensfreiheit gelehrt, und (wie das Folgende zeigen wird) kein angeborenes Verderben irgendwo dargeſtellt. Wir können daher wohl nur den Gedanken aus der jüdiſchen Form ſolcher Stellen, als den apoſtoliſchen auffaſſen, daß ein *Geiſt* der Sünde und durchgehend wechſelſeitige Verführung zu derſelben, von da an geherrſcht habe, da ſich Geſinnung und Denkart der Erſtgeſchaffenen umgewendet hätte. Aber durchaus kein Herabſinken aus einem erhabenen Zuſtande, kein Verluſt des gött-

---

*) Sowie 17, 12 (vgl. Jer. 33, 20) die Formel von Natureinrichtungen ſteht. Anders 14, 12 (Bretſchneider διαθ. ᾅδου auch hier, mortis necessitas) wo der Sinn vielmehr: es gebe kein Mittel, einen Bund, Vergleich, mit dem Tode zu ſchließen. (Anders συνθήκη πρὸς θάνατον Weish. 1, 16.)

**) Weish. 19, 1. eine, ſpäter kirchlich gewordene, Meinung: Gott könne die vorausgeſehenen Sünden beſtrafen (προῄδει τὰ μέλλοντα). Doch ohne Beziehung auf die erſten Menſchen. Sirach ſcheint 17, 30 (οὐ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώπῳ, ὅτι οὐκ ἀθάνατος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.), da er gewiß vom mor. Verderben, nicht bloß von der Beſchränktheit der Menſchen, geſprochen hat und, wenn μὴ ἀθαν. nicht bloß das Hinfällige überhaupt bedeuten ſoll; die, in der Kirche auch nicht ungewöhnliche, Meinung zu hegen, daß die Nothwendigkeit des Todes, die Sünde hereingeführt habe. Theodoret zu Röm. 5, 12: ἡ θνητὴ φύσις πολλῶν ἐστιν ἐνδεής u. ſ. w. — Aber in keinem Falle iſt dort 31, (möge man nun leſen πονηρός — σάρκα u. ſ. w. oder πονηρόν — σάρξ) etwas Anderes, als 18, 12, gemeint; nämlich die factiſche Verdorbenheit aller Menſchen.

lichen Ebenbildes *). Ja, wiewohl das Evangelium und ſein Geiſt, allenthalben als das große Mittel zum Heile dargeſtellt werden; iſt doch weder dem Menſchen die Mitwürkung dabei abgeſprochen worden (was ſchon im Vorigen zur Sprache gekommen iſt) noch die Verdienſtlichkeit und der Erfolg deſſen geleugnet, was er für ſich, mit eigenem Streben, Gutes erreichen möchte. Röm. 1. 2. and.

3. Mehr noch wurde (wie eben geſagt) in der jüdiſchen Lehrart der Gedanke herausgeſtellt, und er erſcheint auch im N. T. ſo: daß Alle ſeit Adam dem Tode verfallen wären. Nach Paulus, wurde dieſer Tod ſogar bei ſolchen als nothwendig gedacht, bei denen keine Zurechnung der eigenen Sünde möglich wäre. Und ſowohl die Formel, daß alle Welt in Adam geweſen ſei, als die weitergehende, vom erſten und zweiten Adam; hielt den Gedanken in der apoſtoliſchen Lehre vorherrſchend und bedeutend.

Der Name des Todes war nun ſo vieldeutig unter den Juden, daß man über die Bedeutung dieſer Lehrform zweifelhaft ſein könnte. Gewiß wird auch in der Denkart der Apoſtel alles, innere und äußere, Sündenelend im Tode zuſammengedacht; und Formeln, wie die (ſchon erwähnte) des zweiten Todes, machten ſchon jene weitere Bedeutung möglich. Allein auch der Gegenſatz, in welchen die Apoſtel dieſen Tod und die Auferſtehung, Jeſu und der Menſchen, ſtellen; zeugt doch auch für den eigentlichen Sinn: wie er nämlich damals in der jüdiſchen Denkart lag. Nicht alſo blos, vom irdiſchen Leben ſcheiden; ſondern, in das Schattenreich hinabgehen, in die Gemeinſchaft des Satan, welcher dort herrſchte **). Iſt daher dem Tode die

*) Ueber die Pauliniſchen Stellen von der Aehnlichkeit mit Gott (Eph. 4, 24. Kol. 3, 10.) oben beim Ebenbilde Gottes. Das, zu erringende, Gottesbild, iſt drum kein verlorenes. Die mangelnde δόξα ϑεοῦ Röm. 3, 23, iſt dieſes gewiß auch nicht; wenn ſie gleich vom ἔπαινος 1, 29. und καύχησις 3, 27, verſchieden iſt.

**) Dieſe Bedeutung des Todes, in der jüdiſchen und der

Macht genommen worden: ſo bedeutet dieſes, daß Gott und der Himmel an die Stelle von Satan und Orcus getreten ſei für die Begnadigten. (Vgl. oben bei 45.)

Dieſe Begriffe (Schattenreich, Satans Sitz und Herrſchaft in ihm) liegen uns nun ebenſo fern, als die Allegorie vom erſten und zweiten Adam; welche im Folgenden noch weiter erwogen werden wird. Auch findet ſich neben denſelben, wie oben hinreichend gezeigt, die Idee der Geiſtesunſterblichkeit, als Beſtimmung der Menſchen, überall ausgeſprochen. Alſo können wir — und im Ganzen der Pauliniſchen Lehren wird uns dieſes noch einleuchtender werden — in dieſen Darſtellungen vom Tode der Menſchen durch die erſte Sünde, nur den einen von den beiden, praktiſch-wichtigen, Gedanken der apoſtoliſchen Heilslehre, in gangbar bildlicher Form ausgeſprochen finden: daß das Sündenelend der Menſchen ſo allgemein und gleichartige als tief, geweſen ſei; von welchem nun Chriſtus befreiete. Wenigſtens ſollte mit ihnen gewiß Nichts über die urſprüngliche und die entſtellte Menſchennatur ausgeſprochen werden.

Durch das Nächſtfolgende wird das, früher hier Beſprochene, ſich noch klarer darſtellen: daß keine angeſtammte Sünde ſeit Adam, auch nach der apoſtoliſchen Lehre, anzunehmen ſei. Dieſe Lehre denkt überhaupt kein angeſtammtes Verderben. — Indeſſen zeigt die Dogmengeſchichte, daß da, wo ein ſolches geglaubt wird, immer weniger ver-

---

apoſtoliſchen Sprache, hat beſonders Bretſchneider neuerlich vielfach auseinandergeſetzt. Vgl. Lex. W. θάνατος, das Hdb. d. Dogm., und die Abhh., Oppoſ. Schrift VII. 4. Ueber den Ideengang u. ſ. w. des B. a. d. Römer. VIII. 3. Lehre d. ält. Kirche v. Sünde u. ſ. w. — Das Buch, Munimen fidei, Wagenseil. tela ignea Sat., beſtreitet dieſe Lehre N. T., als Neuerungen, 1, 11. 116 ff. Nur die, wie Adam Sündigenden, ſollen Theil nehmen an ſeiner Strafe, dem zwiefachen Tode. Aber dabei ſchiebt es den Chriſten das jüdiſche Argument zu (R. I. Albo fund. fid. 4, 41), vom zwiefachen Tode, aus der gramm. Verdoppelung, des Todes ſterben. Und überhaupt iſt jenes ein, hiſtoriſch unzuverläſſiges, Buch.

fänglich und praktiſch verderblich, eines durch einen Sündenfall in der irdiſchen Menſchengeſchichte angenommen werde, als ein anerſchaffenes, durch das böſe Princip, oder ein mit uns geborenes, durch einen Sündenfall im Geiſterreiche und im Zuſtande der Präexiſtenz; ſei es denn nun, ein, mit der Seele angeſtammtes, oder in dem, ihr beigegebenen, Körper (ἔμφυτον — συμφυές, Philo: ἀρχαία φύσις Plotin) *).

48.

Wiewohl aber die heiligen Schriftſteller, wie es ſchon eingeräumt worden, überall die Sündhaftigkeit und das Verderben, als herrſchenden Zuſtand unter den Menſchen, darſtellen; vornehmlich aber als denjenigen, welchen das Evangelium habe aufheben ſollen: ſo findet ſich doch auf keine Weiſe die Idee eines angeſtammten Böſen, welches die menſchliche Natur, durchaus und in Allen, zum Guten unfähig machte. Sie hatte auch, bei den übrigen Lehren und bei den Anforderungen der Schrift, keine Statt in ihrer Glaubens- und Sittenlehre.

Es bedarf für dieſen, ſchon zum Theile anderwärts (Lehrb. d. Sittenl. 129 ff.) behandelten, Artikel, kaum eines Vorwortes. Wenigſtens würde es hier, wo es ſich nur um geſchichtlich-erweisliche Dinge handelt, unnütz ſein. Wir wollen in Beziehung auf die neuen Vertheidigungen des Dogma von der Erbſünde, als der Grundlehre des

*) Nom. mut. 1051. V. Mos. III. 675. — Vgl. über dieſe Lehren, Wyttenbach, zu Plut. de sera N. v. II. 504. Lpz. A. (Die berühmte, platoniſche Stelle im Phädrus, daß das Böſe angeboren, das Gute erworben (ἐπίκτητον) ſei; legt Carové, alleinſeligm. K. I. 156. ſehr richtig aus.) —

Evangelium, nur darauf aufmerkſam machen, wie Wenige eine klare, oder die kirchliche *) Vorſtellung von demſelben haben; und wie faſt Keiner von dieſen Vertheidigern ſie conſequent halte. Aber das Ganze der apoſtoliſchen Lehre, wie wir es auch weiterhin zu entwickeln verſuchen werden, ſpricht gegen das Princip, daß Chriſtus nur gegen die Sünde gekommen ſei, und nur und durchaus Sünder vorausſetze: dieſe Vorſtellung verſchwindet vor der Idee des göttlichen Reiches **). Wäre es denn endlich auch ſo: warum denn gerade, gegen ein angeborenes Verderben?

Für das A. T. bemerken wir nur noch, daß der Begriff von Erbſünde ſo wenig in ihm liege, daß ſogar das ſpätere Judenthum (ſo bereit, die Menſchheit herabzudrücken) ihn nur ſchwankend in dem böſen Gebilde (יצר הרע nach Gen. 6, 5. 8, 21) aus demſelben abgeleitet habe. Denn immer bedeutete dieſe Formel doch auch (wie ſchon die älteren Theologen, tadelnd, bemerkten ***)) den Zuſtand, die verbreitete Bösartigkeit: bisweilen iſt ſie auch Perſonification, in welcher (verbunden mit der anderen, יצר הטוב) die Möglichkeit des Böſen, wie ein inwohnendes Princip, dargeſtellt wurde †).

---

*) Dieſe neuen Vertheidiger weichen alle in Einem von den drei Puncten von der Kirchenlehre ab: entweder kein würkliches, völliges, mor. Verderben, oder kein würklich angebornes, oder kein, durch den Sündenfall eingetretenes, anzunehmen.

**) Nach dieſer falſchen Anſicht der Kirche (nicht durch Matth. 9, 12 f. Mark. 2, 17 f. Luk. 5, 31 f. begründet) macht Celſus den Chriſten den Vorwurf: τί δὲ τοῖς ἀναμαρτήτοις οὐκ ἐπέμφθη; Orig. 3, 152.

***) Vgl. über dieſen jüdiſchen Begriff, unter vielen Anderen, *Martini* pug. fid. 579 ff. *Vitring.* Obss. SS. 3, 8. *Lampe* ad Ioann. II. 530. *Bartol.* II. 43 ff. Wetſt. zu Gal. 5, 17. Tholuck zu Br. a. Röm. 157 ff.

†) Perſonificirt, heißen ſie im B. Sogar, auch Metatron und Sammael (Agatho-Kakodämon). Mit chriſtlichen Begriffen

1. Angebornes Verderben (ἔμφυτον κακόν) war, wenn auch nur als verſtärkter Ausdruck für tiefliegend Böſes, eine, in der ganzen, alten Welt ſehr gewöhnliche Formel: weniger aber wiederum in Beziehung auf die Menſchheit überhaupt, als auf gewiſſe einzelne Menſchen oder Menſchenarten. In alterthümlicher Denkart *) wird daher im B. der Weisheit, den ausgerotteten Völkern in Kanaan, eine verdorbene Natur beigelegt, 12, 10. 13, 1.; wiewohl γένεσις hier nicht, mit Pelagius, von φύσις zu unterſcheiden iſt. Wahrſcheinlich meinten, wie oben ſchon bemerkt, dieſes auch die Moſaiſchen Stellen von der Vergeltung durch viele Generationen. Außerdem möchte nur Pſ. 51, 7., dahin zu beziehen ſein **); wenn die Stelle entſchuldigend gemeint iſt: und in dichteriſcher Hyperbel von ihm, dem Dichter allein, ausſpricht, daß er gleichſam in Sünden geboren, daß es ihm unmöglich geweſen ſei, nicht zu ſündigen ***). Iſt ſie aber bekennend, ſo iſt der Sinn nur der, wie 58, 4. Jeſ. 48, 8. Hiob 31, 18. von jeher und durchaus ſei er Sünder geweſen. Im N. T. findet ſich nirgends eine Stelle dieſer Art. — Erläuternd ſind für jene, diejenigen, welche eine Weihe gewiſſer

---

vermiſcht ſtellt dieſe Lehren dar: Men. ben Israel, de fragilitate hum. et lapsu Ad. 642.

*) S. Alex. ab Al. dd. gen. 4, 13. Im bürgerlichen Leben des Alterthums begegnen ſich hierbei dieſe, pſychologiſch-moraliſchen, Irrthümer mit den Vorurtheilen von einem tieferen Grunde der bürgerlichen Ungleichheit. Den Stellen der Lyriker und Gnomiker, daß von Schlechten nur Schlechte geboren würden; legt Welcker, z. Theognis, Prolgg. 53 ff., auch nur einen ariſtokratiſchen Sinn unter.

**) Nothwendig werden die Worte: in Sünde — Verdorbenheit, auf den Sprechenden, nicht auf die Aeltern, oder den Moment der Entſtehung (wie einige Juden es nahmen) bezogen werden.

***) Vgl. Pſ. 78, 39. So entſchuldigend, Abarbanel, cap. fid. 8 Vorst.: der Iſraelit könne ſündigen ex concupiscentia atque appetitu, ac praedominio naturae suae deficientis —

Menſchen im Mutterleibe beſchreiben; eine ſolche Weihe nämlich, die nicht blos höhere Beſtimmung ſein ſoll. Jer. 1, 5. Sir. 1, 14. συνεκτίσθη ἡ σοφία. 49, 7. Luk. 1, 15. (Jak. 1, 21. gehört natürlich nicht her.)

2. Die, für die Erbſünde gebrauchten, anderen Stellen A. T., bedeuten nur Zuſtände der Sünde, oder die Allgemeinheit des Verderbens überhaupt; ohne, daß hier und dort die Quelle dieſes Böſen auch nur bezeichnet worden wäre *). So, im erſten Sinne, Gen. 6, 5. 8, 21. Es wird dieſe verdorbenſte Menſchenart beſchrieben: auch bei den Juden (wie 1 Petr. 3, 19), als das Zeitalter der Sündfluth (דור המבול) ausgezeichnet: durch die Sündfluth doch nicht völlig vertilgt. — Im zweiten Sinne, 1 Kg. 8, 46. Pſ. 143, 2. Hiob 4, 17. 9, 2. 14, 4. 25, 4. (vgl. Umbreit 101) Sprüchw. 20, 9. — Weish. 3, 12. vgl. 16., wird ſehr unrichtig, von angeborenem Verderben verſtanden. (Τέκνα πονηρῶν πονηρά.) Es müßte hiernach noch ein anderes Uebergehen der Sünde unter den Menſchen dargeſtellt werden, eines zwiſchen Ehegatten: allein der Sinn geht vielmehr auf eine moraliſche Anſteckung durch böſe Grundſätze und Thaten.

Sonſt ſind im A. T. Stellen einer, jenem Dogma ganz entgegengeſetzten, Denkart; der, welche wir aus dem N. T. aufführen werden. Die Kindheit iſt das Alter der Unſchuld, auch bei den Hebräern (vgl. Röm. 9, 11. Sir. 51, 13. νεώτερος, πρὶν πλανηθῆναι u. ſ. w.) und überall ſprechen auch im A. T. ſittlich erweckende, auffordernde Stimmen an den Menſchen.

---

*) Dieſes gilt auch für die meiſten Aeußerungen, welche aus den Claſſikern (neben den eben vorher bezeichneten) für die Erbſünde aufgeführt werden. Vgl. *Iablonski*. de peccato originali, per lumen rationis etiam gentilibus cognito. Opuscc. IV. 483 ss. *La Mennais* a. W. III. 396 ff. (Maiſtre z. Plut. de S. N. V.) Nur der Dualismus des Orients macht eine Ausnahme. Müller, Glauben der Hindus, 260 f.

3. Die, aus N. T. aufgeführten, Stellen für die Erbſünde gehen vielmehr insgeſammt auf gewiſſe *Zuſtände*: auf die Verdorbenheit Einzelner, oder ganzer Zeiten und Geſchlechter, beſonders aber des Zeitalters vor der Erſcheinung Jeſu; ſo daß das Bedürfniß ſeiner Erſcheinung dadurch um ſo fühlbarer geworden ſei *). Doch beziehen ſich ſolche Darſtellungen auch ſchon (ohne beſondere, eigene Bedeutung) auf die jüdiſchen Formeln und Bilder von dem Verderben der vormeſſianiſchen Zeit, und die, vom Meſſias erwartete, Sündenvergebung. Die Aeußerungen gehören zuerſt hierher, in welchen von dem Verderben des *Fleiſches* geſprochen wird: die denn auch im Zuſammenhange gar nicht auf die Lehre von der Erbſünde paſſen **). Wie der Geiſt, welcher jenem entgegenſteht, und der innere Menſch (Röm. 7, 22. Eph. 3, 16. 1 Petr. 3, 4. ***), *Zuſtände* der beſſeren, edleren Art bedeuten; und die Lüſte (ἐπιθυμίαι, für ſich Jac. 1, 14 f., und mit Prädicaten, Eph. 4, 22. Kol. 3, 5. Tit. 2, 12) ſowie die Formeln vom alten Menſchen (Röm. 6, 6. Eph. 4, 22. 24. Kol. 3, 9) gleichbedeutend mit σάρξ ſind: ſo iſt das Fleiſch, von der im verwahrloſten Leben, angewachſenen, durchgeführten, beſtehenden Verdorbenheit zu verſtehen †). Uebri-

*) Richtig wird es daher von *Uſteri*, a. a. O. 16 ff. mit Schleiermacher angenommen, daß die Schilderungen des Paulus vom mor. Verderben, nicht die Einzelnen, ſondern Menſchenmaſſen, angingen.

**) Daher es der Kirche ſo ſchwer fiel, das gute *Wollen* (Röm. 7, 16) und das gute Ich (ebdſ. 18), mit der Verdorbenheit der Natur zu vereinigen. Vgl. *Tholuck* Comm. z. Röm. 244.

***) Gleichbedeutend mit νοῦς und νόμος νοός, welche hier alſo nicht blos *Vernunft* bedeuten. Dagegen 2 Kor. 4, 16., der innere und äußere Menſch, *Seele* und *Leib* bedeutet.

†) So Chryſoſt., Hom. 13. in Ro.: σάρκα ἐνταῦθα (Röm. 7, 18) οὐχὶ τὴν οὐσίαν αὐτὴν καὶ τὸ ὑποκείμενον, ἀλλὰ τὸ σαρκικώτερον φρόνημα, καλεῖ. Ueberhaupt dieſe Homilie, und Theodoret z. Br. a. Römer. Mit ſolchen Gedanken verträgt ſich die,

gens liegt der Gebrauch nicht in der Sprache der Schrift, nach welchem die Anlagen zum Böſen, die Möglichkeit deſſelben, ſchon als Böſes bezeichnet würden.

Gar nicht iſt zu dieſem Sprachgebrauche Joh. 3, 6., zu rechnen, wo die Formeln, Fleiſch und Geiſt, nur in allgemeinem Sinne ſtehen, ſinnliches Daſein, geiſtiges, und die fleiſchliche Geburt daher die menſchliche Entſtehung bedeutet. (Vgl. 1 Petr. 1, 23. — Jak. 1, 18.)

Auch die Sünde (ἡ ἁμαρτία, an ſich nicht vom einfachen ἁμαρτία unterſchieden), welche in den Einzelnen und in der Menſchheit herrſchen ſoll, iſt nur als ein Zuſtand in ihr gemeint: es wird auch deutlich von ihrer Entſtehung, Verſtärkung, Minderung, im Leben, geſprochen. Röm. 7, 16 ff. Dann aber, im Stande der Herrſchaft eben, wird dieſe Sünde, ganz dem gemeinen Sprachgebrauche gemäß, perſonificirt, und als übermächtiges, durch das Leben hin würkendes, Alles verwirrendes, Weſen beſchrieben. (Hebr. 12, 1. εὐπερίστατος, nach dem, in der Stelle herrſchenden, Bilde: leicht und ſehr hemmend.)

Ueber Eph. 2, 3. kann keine Frage mehr ſein, wie man auch φύσει nehmen möge: am wahrſcheinlichſten wird es von dem geſammten Lebenszuſtande genommen, welcher verdorben ſei *). Angeborenes Verderben könnte auch in dieſer Stelle ja ſchon darum nicht liegen, weil dieſes Böſe durch das Werk Chriſti ganz aufgehoben worden ſein ſoll.

---

von beiden ſonſt ausgeſprochene, Anſicht, daß die παθήματα angeboren (κατὰ φύσιν) ſeien; die Handlungen aber vom Willen (κατὰ γνώμην). Theod. z. R. 6, 12. — Mit jener Bedeutung vom σάρξ ſteht die von σῶμα bei Paulus, in keinem Zuſammenhange. Dieſes Wort bedeutet Perſönlichkeit, Leben überhaupt: Röm. 8, 10., nur durch das Prädicat, θνητόν, das, von der Sünde beherrſchte. Vom Leib, als Sitze der Sünde, iſt denn bei ihm gar nicht die Rede.

*) Ein bloßer Gegenſatz zu den Offenbarungszeiten (χάρις) liegt wohl nicht in dem Worte.

So die καρδία Matth. 15, 18 f. Mark. 7, 21.: das verdorbene, unlautere Gemüth. 1 Joh. 1, 8 f. weiſt ſo auf die Erfahrungen im Leben der Einzelnen hin, wie Röm. 1. 2. auf die der Geſchichte im Großen: daß überall Sünde und Sündenelend ſei.

4. Aber es zeigen ſich nun allenthalben in den apoſtoliſchen Schriften ſowohl Aeußerungen ganz entgegengeſetzter Art, als jenes Dogma ausſpricht, als ein, dieſem völlig widerſprechender Sinn. Es iſt von ſeinen Vertheidigern noch nicht dargelegt worden, und läßt ſich nur in allgemeinen, ſchwankenden, Formeln behaupten, daß ſich mit demſelben überhaupt die Aufforderung vereinigen laſſe, ſittlich-gut ſein zu wollen, ferner die Hinweiſung auf die Willensfreiheit, die Erwähnung von ſittlicher Kraft über die Reize, über die Herrſchluſt des Böſen; die Ermahnung, in das Alter der Unſchuld, zur Kindheit, mit Sinn und Wollen zurückzukehren, die ausdrückliche Behauptung endlich (welche dem Pelagianismus auch ſo viel bedeutete) daß das Leben ohne Sünde ſein könnte und ſollte. Jak. 2, 10. 1 Jo. 2, 1. 3, 6. 9. Solche Reden, die doch ohne Zweifel im Evangelium und den apoſtoliſchen Schriften ſogar zum *Grunde* liegen, können nicht blos auf einen matten, halben *Verſuch* bezogen werden, entweder, um ſich der Gnade würdig zu machen, oder um ſie zu ergreifen; wiewohl ſelbſt dieſer Verſuch nur inconſequenter Weiſe angenommen wird, wenn man die menſchliche *Natur* für verdorben hält; und der tiefmenſchliche Sinn jener Schriften ſich mit einer ſolchen Inconſequenz nicht vertragen haben würde, welche nur im Schulverſtande, oder in der Formelherrſchaft möglich iſt.

Als Aeußerungen entgegengeſetzter Art ſind ſchon anderwärts, die, vollkommen entſcheidenden, Stellen aufgeführt worden: Joh. 8, 34. (Die Sünde iſt etwas Unnatürliches, Aufgezwungenes: jeder Sünder ein Sclave der-

ſelben.) Röm. 8, 16. 1 Petr. 2, 11. (mögen wir hier ψυχή, Seele, Leben, Willen, Neigung, überſetzen).

Für dieſen und die folgenden Artikel iſt nun, wie öfters ſchon bemerkt wurde (vgl. oben S. 130. 141), die jüdiſche Allegorie vom erſten und zweiten Adam, von großer Bedeutung geweſen. Wie es auch ſchon anderwärts angedeutet worden iſt; ſo ſind wir zwar ohne beſtimmte Nachweiſung des vorchriſtlichen Gebrauches derſelben; aber es liegt in der Art, wie vornehmlich Paulus ſie anwendet, und die noch ſpäteren Juden die Lehrform gebrauchen, daß es eben ältere, jüdiſche Form geweſen ſei *).

Die typologiſchen Anſichten der Juden, welche ihr ganzes Religionsſyſtem beherrſchten, und ſelbſt ihre Weltanſicht, erhielten mit jener Lehre ihren Schluß und ihre Vollendung. Die geſammte Menſchengeſchichte ſoll ſich in zwei Perioden auffaſſen laſſen, und in zwei Repräſentanten, dem erſten Menſchen und dem Meſſias, darſtellen; ſo daß Natur und Geſchick in den beiden folgenden Altern dieſelben geweſen ſeien, wie in den Stellvertretern **). Gewöhnlich wurde dieſes wohl nur allgemein aufgefaßt, ohne Be-

---

*) Ob nun freies Philoſophem, oder Allegoriſirung der Urgeſchichte (ſo wohl das talmudiſche: in Adam כל עולם), oder aus Deutungen gewiſſer Stellen (deren es viel bei den ſpäteren Juden giebt): wiſſen wir nicht. Lag aber etwa im οὔτω γέγραπται, 1 Kor. 15, 45., eine Beziehung auf beide Sätze, vom erſten und letzten Adam: ſo nahm man unter den Juden vielleicht auch in Gen. 2, 7., eine Hindeutung auf einen anderen Adam, geiſtigerer Natur, an. — Der Socinianismus hat (wie er die bürgerlich-verſtandesmäßige Religionsanſicht mit dem Judenthum gemein hat) auch dieſe Lehrform gern gebraucht. Sam. Crell. cogitationes novae de primo et sec. Adamo. 700. (Vgl. die Streitſchriften bei Gelegenheit des Teller'ſchen Lehrb. d. chr. Glaubens — Aufhell. d. r. Gottesgel. 262.)

**) Andere Ausführungen dieſer Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus, Fabr. ad Cod. apocr. I. 677.

griffe von Erbſünde und von Imputation damit zu verbinden; bis ſich allerlei (bald ſpeculative, bald moraliſche) Philoſopheme damit verknüpften: beſonders das, als ſei es Eine Seele geweſen, die in Adam und in dem Meſſias erſcheine. In fremden Mythen findet ſich Nichts, was mit dieſem jüdiſchen Dogma, als etwas Aehnliches, zuſammengeſtellt werden könnte: wie man etwa den Mythus von Prometheus mit demſelben verglichen hat *).

In den beiden Stellen N. T. Röm. 5, 21—21. 1 Kor. 15, 21 f. 45. geſchieht die ausdrücklichſte Anwendung jener Allegorie. In dem Sinne nämlich, theils die Allgemeinheit und Gewißheit von den inneren und äußeren Zuſtänden der Menſchen in beiden Weltaltern darzulegen, beſonders aber die des Sündenelendes, von welchem Chriſtus errettet habe: theils auch hiermit auf den Alles umfaſſenden Weltplan hinzudeuten, welchen Gott entworfen habe und auszuführen begonnen. Endlich überhaupt, um Chriſtum, als den Mittelpunct der ganzen Menſchengeſchichte darzuſtellen **).

---

*) *Augusti:* dogma de duplici Ad. et fab. de Prometheo inter ſe comparantur. 815. Man müßte bei dieſer Vergleichung, eine zwiefache Deutung und Anwendung des Mythus vom Prometheus, für einen zwiefachen Prom. ſelbſt, nehmen. (vgl. *A. Ekkert.* in Protagorae apud Pl. fabulam de Prometheo, et generis hu. ad humanitatem progressione. Utr. 822.)

**) Zu Röm. 5, 12 ff., Abhh. von Süßkind (Flatt. Magaz. 13. 68 ff.) Schott (In veram P. sent. Ro. 5, 12 ss. inq., Opuscc. I.) Imputation im weiteren Sinne, der Adamitiſchen Vergehung iſt in der Stelle nicht zu verkennen; wollten wir auch das Wort, *ἐλλογεῖσθαι* V. 3., in einer anderen Bedeutung (mit Bretſchneider) nehmen, von der unter Menſchen, weil aus dem Geſetze, Erkenntniß der Sünde käme. Aber die Hauptſchwierigkeit liegt im ſcheinbaren Widerſpruche zwiſchen dem, *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμ.* 12., und dem, *ἁμαρτία δὲ* u. ſ. w. 13. Die Variante des *μὴ ἁμαρτ.* oder *ἁμαρτ.* 14. (jenes ohne Streit das Richtigere) trägt dabei Nichts aus. — Die Meinung von Chryſoſtomus u. A., welche *ἥμαρτον* für: als Sünder genommen, verſteht; findet natürlich keine Statt. Nehmen wir ferner — auch mit Süßkind: *ἄχρι — νόμου*, als Frage;

Sehr oft noch kehrt die Rückſicht auf jene Lehrform in den apoſtoliſchen Schriften, in der höchſt bedeutenden Anſicht wieder, daß Chriſtus, der Stellvertreter der Menſchheit geweſen ſei. Die Heilslehre wird es zu entwickeln haben, auf wie vielfache Weiſe jene dort ausgeführt und angewendet werde *). Aber es können dieſe Darſtellungen, weder unter einander, noch mit anderen apoſtoliſchen Stellen (vgl. Röm. 5, 12 ff. mit **) 1 Tim. 2, 12) in einen dogmatiſch-beſtimmten und klaren Zuſammenhang gebracht werden; und dieſes beweiſt für ſich ſchon, daß man ſie nur in einem freien und allgemeinen Sinn, auch in der apoſtoliſchen Lehre ſelbſt zu nehmen habe ***).

ſo gewinnen wir Nichts. — Das γάρ 13. hat nämlich die Bedeutung, in welcher es fortſchreitend verbeſſert: enimvero — dieſelbe, welche auch Phil. 2, 13., am beſten erklärt. „Eigene Schuld, und jener myſtiſche Zuſammenhang, geben den Tod."

*) Auch noch anderwärts fanden Einige die Spuren jener Lehrform; wie E. A. Richter: formam narrationis Matth. 4, 1—11. parabolicam ex Iudd. opin. de duplici Adamo esse repetendam. Vit. 824. Dort möchten wir ſie nicht ſuchen.

**) Am erſten ließe ſich die Lehrform noch mit den Reden von der ſtreng-perſönlichen Zurechnung vereinigen, welche ſich ſonſt, und in Beziehung auf Nichtchriſten (Röm. 1. 2) und Chriſten (2 K. 5, 10) finden. Denn jene hat mehr die Bedeutung vom allgemeinen Sündergeſchicke, dem Tode.

***) Für den ganzen folgenden Artikel ſtehe hier die Bemerkung, daß die Darſtellung des Pauliniſchen Lehrbegr. von Uſteri, uns das πρῶτον ψεῦδος zu haben ſcheine, daß ſie jene Lehrform von der Stellvertretung Chriſti in jener Eigenſchaft, übergangen habe. So kann dann ſehr Vieles, was die treffliche Schrift aufſtellt, nur in dem Sinne, als Pauliniſche Lehre gelten, als es den tieferen, eigentlichen, Grund der Pauliniſchen Denkart und Geſinnung ausmachte, welcher ſich nur in den jüdiſchen Lehrformen, zeit- und ortgemäß, ausgeſprochen hat.

Dritter Abſchnitt.

Die bibliſche Lehre vom Heile der Menſchen.

49.

In dem allgemeinen, menſchlichen Verlangen nach Errettung und dauernder Beglückung; aber mehr noch in dem eigenthümlich-iſraelitiſchen Volksglauben, lag die Meſſianiſche Erwartung dieſes Volkes: mannichfach geſtaltet, bald auf eine Zeit, bald auf eine Perſon, und auf dieſe wiederum auf vielfache Weiſe, gerichtet. War dieſe Erwartung denn auch gewöhnlich, zunächſt auf den äußeren Zuſtand des Volkes geſtellt: ſo gingen doch die religiöſen Grundbegriffe des A. T. immer auf Beglückung durch fromme Tugend und für dieſelbe; und ſolche Gedanken lagen auch in der, mit jener Erwartung verbundenen, Idee vom Reiche Gottes.

In den, im allg. Theile gegebenen, Erörterungen der Artikel von Moſaismus und Chriſtenthum, und vom Judenthum; wie bei der Lehre vom Reiche Gottes; ſind einige Gegenſtände ſchon dargeſtellt worden, auf welche hier hingedeutet wird. Auch vgl. zu 46. über die goldnen Zeiten.

1. Die Entſtehung der Meſſianiſchen Hoffnungen unter den Iſraeliten darf wenigſtens nicht als eine zufällige Erſcheinung aufgefaßt werden: ſie gehörte, wenn auch nicht, als Erwartung einer Perſon, in ihre Religion und in dieſes Volk *). Daher es auch längſt wieder anerkannt iſt, daß

*) Neben den bekannteren Schriften über Entſtehung und Ausbildung der meſſ. Erwartung unter den Iſraeliten (beſonders

es Meſſianiſche Weiſſagungen, von den älteſten Zeiten her und durchgängig, im A. T. gebe. Vielleicht kann man ſolche auch in einem weiteren Sinne, in allen den Stellen annehmen, welche überhaupt vom Geſchicke des Einzelnen auf das des Volkes, oder auf unbeſtimmte, heilbringende, Zuſtände für dieſes oder für die Einzelnen, oder auf eine, unbeſtimmt gezeichnete, Perſönlichkeit des Gerechten (in welche die der Dichter oft ſelbſt übergeht), hinweiſen. In dieſem Gedanken (daß Ideal und Würklichkeit bei den Iſraeliten oft in einander gefloſſen ſeien) könnte man dann immer die altkirchliche Anſicht feſthalten, es ſeien gewiſſe Stellen in einem doppelten, dem hiſtoriſchen und dem Meſſianiſchen Sinne geſchrieben worden. Gewiß aber hatte das Judenthum im Zeitalter Jeſu, keinen beſtimmten, abgeſchloſſenen, Umkreis ſolcher Weiſſagungen; ſie wurden überall im A. T. vorausgeſetzt, und, den Meinungen und Erwartungen der Einzelnen gemäß, die einzelnen ausgehoben und angewendet. — Uebrigens iſt es keine rationaliſtiſche Vorausnahme, wenn man nicht von dem dogmatiſchen Begriffe der Meſſ. Weiſſagungen, dem von ſolchen, welche in Jeſu erfüllt, und auf ihn geſprochen, wären, bei dieſen Unterſuchungen ausgeht. Es iſt vielmehr der rein-hiſtoriſche Weg; auf dem ſich jene Stellen A. T. ſchon bei der allgemeinſten Erwägung, in Zeit und Umſtänden begründet, immer verſchiedenartig und unerfüllt darſtellen; und ſowohl der Zuſammenhang des A. und N. T., als die Offenbarung durch den göttlichen Geiſt, ganz an-

---

Stahl, von den meſſ. Zeiten, Eichh. Bibl. VI. 597 ff. Ziegler, Henk. Mag. I. 61 ff.) eine philoſophirend = hiſtoriſche Erklärung in: Sittig, die Meſſ.idee in ihrer Entwickelung. 810. Dogmatiſche Deutungen der meſſ. Stellen: Olearius, Schöttgen, Kidder; neuerlich, und im Sinne der Neueren, beſonders Scherer (Ausführl. Erkl. d. ſämmtl. M. Weiſſ. 801.) Ammon (bibl. Th. II.) — *Buxtorf.* Lex. talm. 1268 ff., die Stellen, welche die Targ. auf den Meſſias beziehen.

dere ſind und tieferen, geiſtigeren Sinn haben. Jenes Alleswiſſen der iſrael. Propheten ſteht allerdings ſchon nicht mit Matth. 11, 11. Luk. 7, 28., im Einklange *).

Die Sagen aus der *Urgeſchichte* geben noch Nichts von ſolchen Erwartungen. Wie das Protevangelium nicht hierher gehört; ſo konnte auch Gen. 4, 1., nur durch ein Sprachmisverſtändniß dafür gedeutet werden **). Eine Gottesmutter in dem Sinne, wie die alte Erklärung annahm, konnte hier auch in der ſinnlich-roheſten Vorſtellung und Sprache nicht vorkommen. Die *Patriarchengeſchichte*, ſchon in ſteter Hinſicht auf die Würde und Herrlicheit des iſr. Volkes dargeſtellt, *könnte* ſchon allgemeine Hinweiſungen, wenn gleich nicht auf einen Erretter, aber doch auf einen Beglücker und ſeine Zeit, enthalten. Indeſſen bedeuten Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14: *in dir*, dann auch, *in deinem Geſchlechte*, ſoll alle Welt geſegnet ſein: wohl nur die Ausbreitung dieſes Geſchlechtes, welches die Erde einnehmen ſolle. Es mußten dann alle Menſchen in Abraham, oder auch ſeinetwegen (ſeines Verdienſtes um alle Welt wegen, oder des Bundes mit Abr. wegen ***), oder, weil das Geſchlecht zugleich über die Welt herrſchen ſollte) geſegnet werden. Aber dieſe Sprüche handeln bei jeder Auslegung, nur von dem *Geſchlechte* des Abraham. (Anders freilich Gal. 3, 16.)

Doch Gen. 49, 8. ſcheint ſich eine Hinweiſung auf einen Völkerbeglücker (den Friedenſchaffer an der Stelle der

*) *Ammon*, bibl. Th. II. 5 ff.

**) Neuerlich iſt dieſe Erklärung, auf verſchiedene Weiſe, von *Kanne* (Chr. im A. T. I. 52) und von Haſe (Gnoſis I. 211. 241), doch auch von dieſem verſchiedenartig, wiederholt worden.

***) So von Sirach 44, 21 f. verſtanden. Das, ζηλωτοὺς ἔσεσθαι πᾶσιν ἀνθρώποις, Joſeph. Arch. 1, 13, 4., erklärt nur den Begriff des εὐλογεῖσθαι, bedeutet alſo nicht: von Abr. würden Segensformeln hergenommen werden; wie die Stellen der Geneſis auch neuerlich oft verſtanden.

Kriegsfürſten *)) zu finden: vielleicht mit abſichtlicher Zweideutigkeit im Namen, um auch auf den bleibenderen Sitz in Schilo anzuſpielen. Noch beſtimmter liegen umfaſſende Volkserwartungen in Stellen, welche alte Sagen dichteriſch und im ſpäteren Nationalſinne ausführen, wie 4 Moſ. 24, 7. 17. Dagegen ſcheinen ſie nicht in der Verheißung ausgeſprochen, 5 Moſ. 18, 18.; ſondern hier entweder im Allgemeinen das prophetiſche Amt, oder (als ſpätere Einſchaltung) für gewiſſe Zeiten ein Prophet, im eigentlichen Sinne, verkündigt zu werden. — Im Heldenalter des iſr. Volkes führt auch die Volksſage keine Meſſianiſchen Hindeutungen auf: jene Zeiten lebten ſo ganz in der unmittelbaren Gegenwart, und in der ſichtbaren Hülfe und Gunſt der Gottheit, daß ſie ſolcher Hoffnungen nicht bedurften und für ſie nicht geeignet waren.

2. Gewiſſe Epochen des Meſſianiſchen Glaubens haben in dem iſr. Volke wohl nicht Statt gefunden: derſelbe war ein freies Eigenthum der Menſchen, und wechſelte mit den Geſchicken des Volkes. Auch würden, nach der kritiſchen Beſchaffenheit der Schriften A. T., ſolche Epochen ſich von uns nicht mit Beſtimmtheit unterſcheiden und bezeichnen laſſen. Inſofern jedoch die prophetiſchen Schriften ſich an beſtimmte Zeiten anknüpfen, finden wir in ihnen einen gewiſſen Cyklus Meſſ. Weiſſagungen, die einzelnen verſchieden nach jenen Zeitumſtänden, welche ſie hervorgerufen hatten. — In den Pſalmen überhaupt keine eigentlichen, Meſſianiſchen Ausſichten, ſondern höchſtens

---

*) Vgl. Jeſ. 9, 5. Die Meſſianiſche Deutung der Juden gründete ſich gewöhnlich auf andere Erklärungen des Wortes שילה; beſonders auf die, welche auch in der Alex. Ueberſetzung (nach jeder Lesart der griech. Stelle) Statt hat: dem es zuſteht, und auf die: ſein Geſchlecht.

nur allgemeine Ausſichten und Hoffnungen, im, vorher bezeichneten, Sinne. (Oben S. 67. 68.) *)

Man hat denn in den prophetiſchen Reden A. T. die Weiſſagungen von Zeiten und von einer Perſon dieſes Charakters, zu unterſcheiden: jene fließen mit den Erwartungen des goldnen Alters und der erneuten göttlichen Herrſchaft über die Welt, zuſammen. Die Perſon aber erhielt ohne Zweifel erſt aus dem Buche Daniel, 9, 25. **), den Namen des Meſſias; und er ſollte nicht blos den König, ſondern den, in alterthümlicher Sitte (1 Sam. 16, 13.) eingeſetzten und geweihten, Herrſcher bezeichnen. Seine Eigenſchaft war denn, bald die des Retters, bald des ſittlichen Verkündigers (und dieſes war die Grundlage des Evangelium), bald des neuen Volkskönigs, in Davids Art, mit ſeinem Glücke und ſeiner feſtbegründeten Herrlichkeit. Ob er auch (im B. Daniel) als eine erhabene Zwiſchennatur zwiſchen Gott und Menſchen gedacht worden ſei? wie ſein Geſchick (ob man es irgend auch leidend und dürftig dargeſtellt habe?); dieſes wird beim Folgenden zu erörtern ſein.

Die Zeit des Meſſias wird in den prophetiſchen Darſtellungen geſchildert: Jeſ. 2, 2 — 5. Mich. 4, 1 — 4.

---

*) Von einzelnen, hier gebrauchten, Stellen, iſt bei dem Folgenden gelegentlich zu ſprechen.

**) Meſſias der Fürſt (נָגִיד) ſteht, entweder wie ſchon Juden bemerkten, anderen Geſalbten entgegen; wie 3 Moſ. 4, 5., der geſalbte Prieſter erwähnt wird; oder dem herrſchenden Volke, V. 26. Aber in dem Geſammtſinne der Stelle ſcheint zu liegen, daß ſie würklich einen iſr. Volkskönig, wiewohl mehr als Collectivum, darſtellen wolle. Die Abſicht bei dem Ganzen dünkt uns von Schmidt am paſſendſten entwickelt zu ſein, Abh. über Dan. 9, 21 ff. Paulus Mem. VII. 41 ff. u. A. In Beziehung auf Jer. 25, 11 f. 29, 10 f., ſollte dargeſtellt werden, daß weder ſogleich nach dem Exile, noch ſelbſt nach Wiederherſtellung des Königthums, die goldene Zeit kommen würde; ſondern erſt nach dem Schluſſe jener Periode, der 70 Jahrwochen.

(Hier: kein Gericht über die fremden Völker, ſondern Friede unter allen.) 4, 4 — 6. Jer. 3, 16 — 18. Ezech. 11, 17—19. 20, 40—43. Joel. 3, 1—4, 3. Zach. 8, 20—23. Hagg. 2, 7—9. *) 22 f. Der Meſſias, überhaupt als Retter und Held; Jeſ. 7, 14—17. (Von dieſer, der 17. angekündigten, zur Strafe verhängten Noth, ſoll der Held befreien, vgl. 9, 5.; nachdem die, welche jetzt dränge, bald, und wie von ſelbſt, aufgehört haben würde.) Als Verkündiger und Wiederherſteller: Jeſ. 42, 1—4. Mal. 3, 1. ff. **) (Herr des Tempels, nicht wie der Herr des Sabbats im Evangelium; ſondern der, welcher den Cultus und ſeine Diener im neuen Tempel beaufſichtigen ſoll: Bote des Bundes; des neuen, wie Hebr. 3, 1. gedeutet wird.) Daſſelbe liegt aber auch in vielen anderen, Zeit und Perſon des Meſſias betreffenden, Stellen. — Aber als Davidiſcher König beſonders häufig; und dieſes blieb der Kern dieſer Erwartung unter den Juden. Wiewohl es bei vielen Stellen nicht ausgemacht iſt, ob ſich in ihnen nicht gerade ein ſolches Collectivum finde, wie in der vom Prophetenthume, 5 Moſ. 18: daß der Davidiſche Stamm oder deſſen Tugend nicht untergehen werde. Jeſ. 11, 1—10. (Wäre hier auch eine hiſtoriſche Perſönlichkeit gemeint, ſo würde doch die Schilderung ideal, alſo meſſianiſch, bleiben.) Mich. 5, 1 — 7. (Seine Erfolge kriegeriſcher Art: dennoch aber nur dafür, daß das iſraelitiſche Volk zur Lehre und zum Segen der Welt ſein ſolle.)

*) Doch nicht V. 7. mit der Vulg. veniet desideratus cunctis gentibus. Das Erfreuliche ſind, wie es anerkannt, die Geſchenke der Völker.

**) Der vorher geſandte Bote iſt gewiß nicht der Meſſias; aber der Sprechende, V. 1, wohl auch nicht dieſer, ſondern Gott, deſſen Erſcheinung auch hier mit der Ankunft des Meſſias gleichbedeutend genommen wird. Der Herr, welchen ſie verlangten, kann auch (nach der gewöhnlichen Erklärung) der, als Richter erſehnte, Gott ſein.

Amos 9, 11—15. Hoſ. 3, 4. 5. (Hier mit der beſonderen Beziehung, daß das iſraelitiſche Reich ſich auch zu dem Davidiſchen Abkömmling in Juda hinwenden werde.) Ezech. 34, 20 — 31. 37, 21 — 28. (Hier wird ſehr deutlich das Königthum überhaupt, und über beide Völker gemeinſchaftlich, angekündigt.) Die Weiſſagungen vom Sprößling (Zemach nach Jeſ. 11.) Jer. 23, 1 — 8. 33, 14 — 22. (Hier: auch das Leviten- und Prieſtergeſchlecht werde neu und fortwährend gedeihen. Eine bedeutende Hinweiſung darauf, was der neue Bund bei dieſem Propheten nicht habe ſein ſollen.) Zach. 3, 8. 6, 12—15. (Prieſterthum und Herrſchaft verbunden, Friede zwiſchen beiden: ganz wie Pſ. 110, 4.) Die merkwürdigen endlich, Zach. 9, 9. bis Ende des Cap. *) (Das Friedliche des Königs — erſt ſpäterhin ſoll, aber im Kampfe mit den, bisher Entfernteſten, dieſer Friede unterbrochen werden — beruht darauf, daß, nach 8, 20, ff., Gott ſelbſt die Kämpfe des Volkes kämpfen werde. **) 12, 8 — 14. 13, 1. (Ganz irdiſch-menſchlich, wie überhaupt in dieſem Theile des prophetiſchen Buches: auch dem Davidiſchen Geſchlechte ſollte die Reue, die Büßung, und dann, vor ſeiner Verherrlichung, die Sündenvergebung werden.)

3. Der ſittlich-religiöſe Charakter der iſraelitiſchen Meſſias-Erwartung, der nämlich, wie er oben im Texte

---

*) Die jüdiſchen Meiſter forſchten beſonders über die Vereinbarkeit dieſer Reden mit denen im Daniel. Sowie ſie aber die Zögerung der Meſſianiſchen Erſcheinung, meiſtens der Verſündigung des Volkes beimaßen; ſo auch das Dürftige in ſeiner Erſcheinung.

**) So entſpricht dieſe Stelle dem Berühmten, Pſ. 110, 1. wo, auch nach der, unter den Juden herrſchenden, Auslegung, der Sinn iſt: Der König ſolle ſich ruhig unter Gottes Schutz begeben, indem dieſer ſeine Sache kämpfen werde. — Sind nach der gangbaren, wohl begründeten Anſicht, die Cap. 9 fgg., eine andere Weiſſagung; ſo kann wenigſtens die Zuſammenſtellung in dieſer Beziehung auf den Schluß des Vorigen gemacht worden ſein.

bezeichnet worden; geht aus dem, hier Aufgeführten, wie aus den Darſtellungen des Moſaismus überhaupt, hervor. Das Gute, iſraelitiſch-Gute, blieb immer, ſo die Bedingung (mindeſtens als Reue und Buße) wie der Endzweck, auch dieſer, der höchſten Beglückung des Volkes. Und der Endzweck war Frömmigkeit und Tugend, welche ſich über alle Welt verbreiten ſollte. Selbſt in den verkörperten, roheren Volksmeinungen ſpäterer Zeiten, wenigſtens derer, in welchen das Evangelium erſchien, konnte jener Charakter nicht völlig untergehen; und das Evangelium hatte alſo ſeine Anknüpfungspuncte auch in jenen Meinungen.

50.

In der Beſtimmung, als eines Volksretters, ſtellte ſich Jeſus, den Evangelien zufolge, in ſeinem Volke auf; aber im, entſchieden und offenbar, geiſtigen und allgemeinen Sinne. Daher denn auch ſeine Jünger ſchon, beſonders aber nach ſeinem Tode und den Ereigniſſen, welche auf dieſen folgten, theils den Meſſiasbegriff an Jeſu erweiterten und vergeiſtigten, theils denſelben mit anderen gangbaren Prädicaten erhabener Würkſamkeit an Gottes Statt verbanden; theils endlich Vorſtellungen, ſo von Jeſu als von ſeinem Werke faßten, welche unmittelbar von der Perſon Jeſu und aus ſeinem Wort und Handeln, abgenommen und höherer Art waren.

1. Es ſcheint uns (und das Frühere hat hin und wieder ſchon darauf hingedeutet), als ſei der Meſſianiſche Charakter Jeſu, bei ihm ſelbſt und in den Schriften der Apoſtel, überhaupt oft zu ſehr hervorgehoben worden; auch abgeſehen von den roh-jüdiſchen, zum Theile ſogar im Judenthume nicht nachgewieſenen, Vorſtellungen, welche man

im Leben Jeſu und bei den Apoſteln vorausſetzte. Von der Vergeiſtigung und Univerſaliſirung der Moſaiſchen Anſtalt, und auch des Meſſianiſchen Glaubens, durch das Chriſtenthum; wurde ſchon, bei der Darſtellung dieſer Religionen, gehandelt. Aber es iſt auch in den Evangelien unverkennbar, daß Jeſus das Meſſias-Prädicat nicht ausſchließlich, ja daß er es faſt nur in der Erwiederung von Volksreden, (Matth. 16, 15. 26, 63. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3. Joh. 4, 26. and.) gebrauchte *): kurz, daß er mehr in der Perſon des Volksretters überhaupt auftrat. Bei den Apoſteln wird ſich das Dreifache, was oben bemerkt worden, im Folgenden beſtimmter darlegen. Für das Zweite (daß ſie auch andere würdige Prädicate, neben dem des Meſſias, auf Jeſum bezogen haben) iſt hier vorläufig zu bemerken, daß die Namen und Attribute des Propheten **) und des Hohenprieſters, welche doch ohne Zweifel eine ſehr bedeutende Stelle in dem Urchriſtenthum einnahmen, durchaus nicht weſentlich mit denen des Meſſias zuſammenhingen. Bei den höheren Begriffen endlich von Perſon und Sache Jeſu, würkten in dem Urchriſtenthum, ſowohl die, hier zuletzt bezeichneten, aus dem Leben Jeſu ſelbſt geſchöpften, als die geiſtig-erhabneren vom Reiche Gottes, zu welchen ſich die Apoſtel erhoben, zuſammen.

2. Hiernach ſind denn auch die mancherlei Namen zu beurtheilen, welche Jeſus aus dem Volksgebrauch ſeiner Zeit annahm oder erhielt; und die, auch wenn ſie im gewöhnlichen Gebrauche Meſſianiſche waren, (aber ſie ſelbſt deuten ſchon auf verſchiedene, höhere und niedere, Vorſtellungen der Zeit

*) Aber unrichtig nahm man in der neueren Zeit oft an (Thieß kr. Comm. Ev. 1. 177 ff.), daß Jeſus die Meſſianität gar nicht gewollt und anerkannt habe.

**) Matth. 13, 57. 21, 11. 46. Luk. 7, 16. 13, 33. 24, 19. Joh. 4, 44. 6, 14. Apoſtelg. 3, 22. 7, 37. — Joh. 1, 21. 25. 7, 40. wird der Name, ὁ προφήτης, beſtimmt von dem des Meſſias unterſchieden.

hin) doch meiſtens entweder weitere, oder andere, Bedeutungen, und ſchon vom Anfange herein, erhielten. Es kommen hierbei in Betracht: βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ, τῶν Ἰουδαίων, υἱὸς τοῦ Δαβὶδ, ὁ χριστὸς, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ θεοῦ, ὁ ἅγιος, ἐκλεκτὸς u. ſ. w. τοῦ θεοῦ. Vornehmlich ſind zu Prädicaten höheren Sinnes, die Namen geworden: ὁ Χριστὸς (Ehren- und Amtsnahme überhaupt, oder auf das göttliche Reich bezogen, alſo den Herrſcher in dieſem bedeutend; und in beiden Beziehungen dem Namen, Ἰησοῦς, beigeſetzt) *) ὁ Κύριος (ein gewöhnlicher Ehrenname im Leben, beſonders für Lehrer und Meiſter, aber wahrſcheinlich auch Meſſianiſcher: dann aber bei den Apoſteln, meiſtens **) Bezeichnung höherer Würde und höheren Würkens). Im Munde Jeſu ſelbſt das υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, urſprünglich gewiß Meſſianiſch, (ſ. Joh. 12, 34: möge man die Unterſcheidung von υἱὸς τοῦ ἀ. und ὁ υἱ. τ. ἀ. ***) gelten laſſen, oder nicht) aber gewöhnlich von ihm außer aller Beziehung auf Meſſianiſche Begriffe und Handlungen, vom Auserwählten unter den Menſchen, oder dem Volksretter, ge-

---

*) Alſo doch nicht blos Eigenname. Gersdorf Sprachch. N. T. 273. ff. Aber die Apoſtel nahmen ihn auch nicht nur (wie es neuerlich ausgeſprochen) in der, nur gelegentlich, Apoſtelg. 10, 38, gegebenen, Deutung, von der Salbung durch den h. Geiſt.

**) Außer der Beziehung auf die Idee vom Reiche Gottes, in welcher es, wie früher ſchon angedeutet, neben dem Vaternamen Gottes ſteht. So οἰκοδεσπότης gleichbedeutend, Matth. 10, 25. Luk. 13, 25.

***) Υἱὸς τ. ἀ. würde in der Bedeutung, Menſchgeborener, nur Joh. 5, 27. ſtehen. So bei dieſer Stelle Juvencus, 2, 662: hominis quoniam de corpore venit. Jenen Unterſchied behaupten *Storr.* in ll. N. T. hist. Opuscc. III. 36. *Scholten*, de appell. τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀ., qua Iesus se Messiam professus est. Utr. 809. (Theophylaktus zum Matthäus, nimmt, ohne Zweifel unrichtig, auch im Artikel vor dem Namen, Gottes Sohn, eine beſondere Bedeutung an.)

braucht *). Endlich in der geſammten Sprache N. T. das υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Es war dieſes zwar, wenn auch nicht eigentlicher Name, doch ohne Zweifel eines der Prädicate des Meſſias: wahrſcheinlich (da ſich die jüdiſchen Formeln doch immer an bibliſche anzuknüpfen pflegten) nach den Stellen, 2 Sam. 7, 14. Pſ. 2, 7. Vgl. Matth. 16, 16. (wiewohl es hier dem Menſchenſohne, V. 13, entgegenzuſtehen ſcheinen könnte) Luk. 9, 20. Matth. 26, 63. 27, 40. Luk. 22, 67—70. Joh. 1, 49. Gewiß lag aber bei dieſem Gebrauche, weder ein metaphyſiſcher Begriff noch eine phyſiſche Vorſtellung zum Grunde, wie bei dem Namen der Götterſöhne unter den Heiden. Dieſe vielleicht Matth. 27, 57. u. parall. **) Ueberall vielmehr hält die Sprache des Judenthums und der Schrift in dem Namen nur die Begriffe der Aehnlichkeit und der Liebe feſt. Hieß Chriſtus alſo in einem höheren Sinne Gottes Sohn, ſo war es auch in dem, daß er ihm geiſtig näher ſtünde und ſeine Sache, in dem Schutze und dem Plane Gottes läge. Die Prädicate, μονογενὴς (beim Johannes) ἀγαπητὸς, (Tauf- und Verklärungsgeſchichte, vgl. Eph. 1, 6. ff. Kol. 1, 13.) πρωτότοκος (Röm. 8, 14. 29.) Kol. 1, 15.) ἴδιος Röm. 8, 32. ſollten wohl den Namen, auf Jeſum bezogen, nicht nur über den allgemeinen, ſondern auch über den meſſ-

*) Blos: Menſchenweſen, bedeutet der Name, ὁ υἱ. τ. ἀ. auch nicht Mark. 2, 28 vgl. 27; ſondern der Sinn iſt hier: der Menſchenretter muß der Menſchen wegen jene Verpflichtung aufheben können. — Daß Jeſus die meſſianiſchen Judenbegriffe durch dieſe Namen habe abändern wollen: Schmidt. ü. den Ausdruck, Menſchenſohn, im N. T. Henk. N. Mag. II. 511 ff. *Boehme* (anderwärts und) de spe ap. Mess. 77. s.

**) *Ilgen.* de notione tituli filii Dei, Messiae in ll. ss. tributi. 795. und Paul. Memm. VII. (vgl. dagegen *Tittmann.* melet. 59.) *Kopp.* exc. 2 ad Gal. *Heilmann* de ratione, qua Iesus sua ex mortuis ἀναστάσει Messias declaratus est. 763. Opuscc. II. 22. *I. G. Rosenmüller*, Christus κατὰ πν. α. declaratus filius Dei. 781. Comm. th. I. 315. ss.

ſtaniſchen Gebrauch hinausſtellen. Endlich giebt Joh. 10, 34. ff. (υἱὸς θεοῦ — ἐν ἐμοὶ ὁ π. u. ſ. w.) auf das Beſtimmteſte die höhere Deutung des Namens *). Der Brief an die Hebräer nimmt ihn durchaus in dem höheren Sinne I, 1. 2. 3. 8. 10. und Fg. Er ſteht den Boten und den Sprechern Gottes entgegen.

Einzig bleibt der Gebrauch des Namens, Luk. 1, 35; unſtreitig nur negativ, von dem, der nicht Menſchenſohn wäre, aufzufaſſen.

3. Die erhabnere Anſicht und Darſtellung von Perſon und Leben Jeſu, mit welcher ſich das Nächſtfolgende beſchäftigen wird, lag rein in den Gemüthern ſeiner Apoſtel; und ging aus ihnen hervor, wie ſie ihn geſehen und erkannt, und, wie ſie in ihm die Gewähr und Befriedigung höherer Anſprüche (auf Himmliſches und Ewiges) finden gelernt hatten **). Wollte man auch annehmen, daß beim Johannes und Paulus in dieſen Lehren Philoſopheme (der Alexandriner oder des Orient) von Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſchen oder Welt, eingewürkt hätten, was im Folgenden zu erörtern ſein wird: ſo würde dieſes doch eben auf dieſe Schriften nur, aber in der That nur auf Formeln, deren ſie ſich bedient, bezogen werden können. Es würde nicht jene Verehrung, ja jenes Anbetungsgefühl erklären, welches das geſammte urchriſtliche Denken und Leben durchdrang, welches ſich in allen Schriften N. T. darlegt (auch in den meſſianiſchen Darſtellungen der drei er-

*) Auch die drei erſten Evangelien legen ſchon, wie es neuerlich oft bemerkt, bisweilen, und, wo ſie nicht die bloße Volksſtimme wiedergeben, eine höhere Bedeutung in den Namen, Gottes Sohn. Außer den Parabeln, vgl. Matth. 11, 27. 14, 33.

**) Alſo iſt es ſchon darum wohl ein Irrthum Meyers (Paul. Lehrbgr. 104. ff. 147. f.) u. A., daß dieſe höhere Chriſtologie zur Meſſiaslehre gehört habe. Doch iſt dieſes noch jetzt gangbare Meinung; wie es ſcheint, auch bei Böhme, Rel. J. C. 33.

ſten Evangelien *) und in der, ſich entwickelnden, Kirche vom Anfange an offenbart; wie die Polemik ſeit dem Ende des 2. Jahrhunderts mit Recht behauptete **).

Im paläſtinenſiſchen Volksglauben jener Zeit lag keine Meinung von einer übermenſchlichen Natur des Meſſias (S. 133.) aber auch nicht im A. T., ſo daß ſie von den Apoſteln, entweder dorther geſchöpft, oder doch darnach entwickelt worden wäre ***). Solche Stellen hat eigentlich

---

*) Vieles ſehr treffend hier von Hemſen bemerkt, Ev. Joh. 134. Blos meſſianiſche Hoheit findet ſich nicht, unter anderen Stellen, in Matth. 9, 2. ff. 12, 6. (wenn nicht μεῖζον, wie es äußerlich und innerlich ſcheinen könnte, das Richtigere iſt) 8. 21. 33. ff. und Parall. aller drei. Luk. 2, 49. Vgl. früher über den Namen, Gottes Sohn.

**) Wir zweifeln, daß (wie es Ammon dargeſtellt hat, Mag. f. chr. Pr. II. 1: Die Lehre vom Sohne Gottes, als der Mittelpunct des chr. Glaubens, S. 7 ff.) in den Pauliniſchen Schriften und überhaupt bei den Apoſteln, ſich eine allmälige Anerkenntniß jener höheren Natur Chriſti nachweiſen laſſe. — Dafür auch haben wir keine Quellen, was viele Andere behaupten, daß jene höheren Anſichten erſt nach dem Hingange Jeſu entſtanden ſeien: wie J. D. Michaelis annahm, durch die, dann erſt verliehene, Geiſtesgabe, nach Hufnagel (b. Th. II. 64.) durch die, nun erſt mögliche, Ueberſicht der Geſchichte Jeſu.

***) Ganz etwas Anderes, als in dieſem apoſtoliſchen Glauben, liegt in den heidniſchen Apotheoſen, vor deren Vergleichung (der Socinianismus war ſelbſt, heidniſche Apotheoſe) ſich beſonders auch Wetſtein nicht genug gehütet hat. Eine Mehrheit von Gottheiten, zu welcher ein Menſch mit aufgenommen wird, unterſcheidet ſich ohne Zweifel von einer Gottheit, welche ſich in innigere Verbindung mit geheiligten Menſchen ſetzt. Daher mögen wir auch nicht Stellen hier vergleichen, wie Cic. rpb. 2, 2. concedamus famae hominum — bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur, non solum esse ingenio divino. Vgl. 10. — In den Wetſteiniſchen Sammlungen finden ſich auch ſonſt in dieſem Artikel große Verwirrungen (wie überall; aber dieſes macht ſie, mit Kritik gebraucht, eben ſo lehrreich). Zu Joh. 3, 13. über das, vom Himmel kommen, von Göttern, Vergötterten und Seelen

auch nur der Brief an die Hebräer, mit alexandriniſchen Deutungen, im A. T. gefunden; mit denſelben die ältere Kirche, und das Judenthum (ſelbſtändiger die Kabbala) neben dieſer — doch hat es hierbei (vgl. oben) manche Misdeutungen gegeben. Die Beweisführung Jeſu, Matth. 22, 41 ff. u. parall., will man ſie auch nicht blos als geſprochen nehmen, um anzureizen, die bibliſche Grundlage des meſſ. Glaubens genauer zu erörtern; ſoll eigentlich doch wohl nur die Statthaftigkeit einer höheren, meſſianiſchen Anſicht und Hoffnung darlegen *). Die Stellen A. T., von einer höheren Chriſtologie gedeutet, ſind zu dem Einen Theile (die von einem höheren, oder einem Mittelweſen neben Gott) ſchon bei der *Trinität* erwogen worden **).

Sollte es aber noch eines Beweiſes gegen die kirchliche Deutung *ſolcher* Formeln bedürfen, wie Pſ. 2, 7? (Das Zeugen bedeutet indeſſen allerdings, nicht blos, zum Sohne erklären, ſondern, machen, *erheben*: aber auch die *verſchiedenen* Anwendungen der Stelle, Apoſtelg. 13, 33. Hebr. 5, 5. haben es nicht metaphyſiſch aufgefaßt; ſondern von den Wundern der Auferſtehung und ſeines Lebens) wie

---

gebraucht. Zu 10, 30, Sammlungen darüber, daß mehre Gottheiten Eines ſein könnten, und, daß Vater und Sohn (juriſtiſch) als Eine Perſon gelten könnten. Zu V. 34. daß Menſchen θεοί heißen könnten. Vgl. zu 1, 1. Zu 12, 45. über das: an Einem das Andere erkennen, in Einem einen Anderen ſehen (höchſt verſchiedene Formeln und Begriffe vermiſchend). Zu 17, 3. daß, Einer und Einziger den Vorzüglichen bedeuten könne.

*) *Paulus*, Comm. ü. d. Pſ. 445, und Andere, fanden, wohl nicht mit Recht, in jener Rede die Abſicht, der meſſian. Deutung des Pſalms zu *widerſprechen*.

**) Vgl. die in demſelben Sinne verfaßte Schrift: (*I. F. Flatt*) symbolae ad solvendam quaestionem, an Iudaei I. et App. antiquiores iisque aequales, naturam divinam vel humana saltem maiorem, in Messia apparituram, praestolati sint. Tüb. 822 II.

Jeſ. 9, 5. der ewige Vater, der ſtarke Held (אל), *) wie Jer. 23, 6. 33, 16. (Iſrael und Jeruſalem, die von Gott Geretteten): Sprüchw. 30, 4. (Sohn vielleicht für Geſchlecht überhaupt; man will die Perſon genau kennen lernen: oder, wie man es neuerlich gewöhnlich nahm, den Schüler bedeutend) Pſ. 110, 1. und 45, 8.? (Bei der letzten mag die Wahl offen ſtehen zwiſchen der Erklärung: Gott iſt dein Thron; und: dein Thron iſt Gottes Thron. Gewiß aber bezieht ſich der Elohimname auch nicht, als Ehrenprädicat, auf den König.) Die Deutung endlich von Mich. 5, 1. von einem ewigen Ausgange des Sohnes, ſchreibt ſich aus der alexandriniſchen Ueberſetzung her **); wie dieſe auch das wunderliche: ex utero ante luciferum genui te, Pſ. 110, 3, gegeben hat ***). Anerkannt iſt denn auch wohl, daß die Darſtellungen von der göttlichen Weisheit, Sprüchw. 8, 22. ff., nicht mit dem Meſſianismus in Paläſtina zuſammenhingen; und die Kirche aus ihnen Nichts in ihrer Chriſtologie hätte beſtimmen ſollen.

Zweifelhaft könnte allein die Schilderung, Dan. 7, 13, ſcheinen; wenn dieſer Menſchenartige, welchen Gott zu ſich erhebt, der Meſſias wäre, nach der, auch neuerlich angenommenen, Deutung. Vielleicht möchte es aber doch wohl

---

*) Vgl. über Jonathan z. d. St., und überhaupt, Geſenius.

**) Sie iſt neuerlich von Roſenmüller wieder aufgenommen worden. Rez. Iſr. 30. gebraucht ſie, aber von der erhabenen Geſtalt (צורה) d. i. Würde, oder Erſcheinung, des Meſſias.

***) *Bartol.* Bibl. rabb. I. 314. weiſt den Urſprung dieſer Ueberſetzung richtiger, als es gewöhnlich geſchahe, nach. Außer מִשַּׁחַר wurde Nichts anders geleſen, und ילדות nur, Geburt, überſetzt. Alſo, tibi ros nativitatis, für, genui te, genommen. Darum findet ſich das ἐγέννησά σε auch beim Syrer. — Amos 4, 13. ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ — eine andere meſſianiſche Stelle, nur den Alex. angehörend, und aus falſcher Lesart.

ſelbſt in den Bilderkreis der Stelle paſſender ſein, (neben den thieriſchen Ungeheuern, den Bildern heidniſcher Herrſchaften) das **jüdiſche** Volk unter dem Menſchenkinde zu verſtehen: auf deſſen ideale Herrſchaft ja hingewieſen werden ſollte *). So wird Apok. 12. die chriſtliche Geſellſchaft im Bilde eines Neugeborenen, aber den Gefahren (und auch unter ſolchen Ungeheuern) zum Throne Gottes Entriſſenen, beſchrieben. — Doch würde auch, wenn der Meſſias hier gemeint wäre, nur ſeine Erhebung zur Völkerherrſchaft beſchrieben.

Vom Namen, Gottes Sohn, im A. T. (man kann ſeine Bedeutungen auf die **hiſtoriſche** (Gen. 6.), **politiſche** und **moraliſche** zurückführen) und über die Apokryphen; iſt das Nöthige ſchon früher erwähnt worden. Am meiſten könnte noch die, allerdings im iſrael. Glauben und Sprechen herrſchende, Idee von der Erſcheinung Gottes ſelbſt **) im Meſſias und in ſeiner Sache, als eine den Apoſtelglauben vorbereitende, angeſehen werden. Wiewohl auch ſie gerade nicht den Charakter von dieſem hat.

51.

Dieſe erhabneren Begriffe von Jeſu, welche das Urchriſtenthum durchdringen, ſprechen ſich auf mannichfache Weiſe, aber eben hiermit nicht dogmatiſch beſtimmt, und als Glaubenslehren, aus. Sie ſtanden alſo ganz ungezwungen neben dem entſchiedenſten **Monotheismus**; und waren, außer denen, welche mit dem höheren Begriffe vom Himmelreiche zuſam-

*) Dieſes iſt auch **Paulus** Anſicht, Comm. N. T. III. 58.

**) Schechina, oder Namen Gottes. Die Juden gebrauchen daher dieſe Formeln (z. B. durch den Namen Adonai) grade ſo, wie das N. T. die von Jeſu hergenommenen (wie διὰ χριστοῦ) *Hottinger*, de nom. D. 277.

menhingen, nur, theils Ausdrücke der Gefühle von Verehrung und Hingebung, theils Darſtellungen der weſentlichen Verbindung, in welcher ſie Gott und Jeſum, ſeine Perſon und ſeine Sache, dachten. Daher Schrift und Kirche oft die Begriffe von Menſchwerdung und von Offenbarung mit einander vertauſchen.

Oben ſchon wurde bemerkt, daß bei den Apoſteln die Lehre vom Vater, Sohn und Geiſt, in keinem Zuſammenhange mit der von der Gottheit Chriſti (um den kirchlichen Ausdruck von dem urchriſtlichen Gedanken zu gebrauchen) ſtehe. Jene beſtand mit jeder Anſicht von der Perſon Chriſti. Aber die älteſte Kirche hatte auch hierin ganz die bibliſch-allgemeinen, mehr das Gefühl ausſprechenden, Gedanken; bis ſie durch die Secten, welche entweder Jeſum und ſein Werk herabzuſetzen, oder das Höhere in ihm ſpeculativ-zweideutig darzulegen ſuchten, zu dem Begriffe, und dann zum religiöſen Geheimniſſe, hingeführt wurde, und endlich über dem Streiten die lebendige, praktiſche Idee der Sache verlor. Die Verſchiedenheit der Darſtellung bei derſelben allgemeinen Ueberzeugung von der Erhabenheit Chriſti, zeigt ſchon, daß die Apoſtel nicht geſonnen, und nicht bevollmächtigt waren, ein Dogma hierbei vorzutragen.

1. Der Grundlage im Gemüth und Geiſt, welche dieſe Darſtellungen bei den Apoſteln hatten *), ganz angemeſſen, zeigt ſich der Glaube an die übermenſchliche Erhabenheit Chriſti, meiſtens bei ihnen zugleich, als Glaube an eine höhere Natur, welche ſich mit ihm verbunden habe, als wie der an ein höheres Daſein und Würken von ihm, in ſeiner irdiſchen Erſcheinung. (Beides konnte auch in den Prädicaten φανεϱοῦσθαι, ἐπιφάνεια u. ä. liegen.) Bei Johannes und Paulus verbinden ſich beide Idee'n mit beſonderer Klarheit: bei den übrigen Schriftſtel-

*) Vgl. de Wette bibl. Theol. 255.

lern des N. T. iſt die zweite allein, wenigſtens nur hervorgetreten; die ſich bei ihnen in den Gedanken, vom heiligen Geiſte, der über Jeſum in ausgezeichnetem Maße gekommen, und von der Herrlichkeit, zu der er gelangt ſey, oder auf weniger beſtimmte Weiſe, wie in dem, ſchon erklärten, Namen, Gottes Sohn *), ausſpricht. Wo beide Gedanken neben, oder auch in einander, ausgedrückt werden; da ſind wir zu keiner ſtreng dogmatiſchen Vereinigung berufen: ſie würde übrigens leicht geſchehen können, indem man eine Weihe des Menſchen Jeſus für die Verbindung mit der höheren Natur, oder den, von der Gottheit, der höheren Natur, durchdrungenen, Menſchen, dächte **). — Die, auch neuerlich häufig in die N. T. Begriffe hineingetragene, Vorſtellung von einer erhabneren Würde und Abkunft der Seele Jeſu, etwa, als der des Meſſias (Meſſiasgeiſtes ***)); hat bei den Apoſteln keine Statt: ſowie ſich auch keine Spur bei älteren Juden von einer ſolchen Vorſtellung zeigt †). Auch, wo das N. T. höhere Natur und den Menſchen Jeſus beſtimmt verbindet; findet

---

*) Joh. 10, 34: ὃν ὁ θ. ἡγίασε καὶ ἀπέστ. u. ſ. w. Denn nirgends bedeutet in der apoſtoliſchen Sprache dieſer Name die höhere Natur Chriſti; immer den, menſchlich erſchienenen, Chriſtus. So auch in der älteſten Kirche; bis ihn die Alexandriner an die Stelle des Logosnamens ſetzten. — Zu gekünſtelte Theorie über das Verhältniß zwiſchen Logos und Gottes Sohn beim Johannes, in Seyffarth Sprachchar. d. Joh. 63.

**) Vgl., was gegen die angebliche, vierfache Chriſtologie des Johannes, welche Horſt aufſtellt, von Wegſcheider bemerkt worden: Einl. in das Ev. Joh. 120. ff. Oben S. 83.

***) Nur 1 Petr. 3, 18. wird die Seele Jeſu (denn etwas Anderes kann πνεῦμα in der Formel, ζωοπ. π. nicht bedeuten) mit Bedeutung erwähnt; aber ohne Beziehung auf die höhere, göttliche Natur.

†) Sie ſtammt ohne Zweifel aus der heidn. (platoniſch-ſtoiſchen) Philoſophie. Wo die ſpäteren Juden, und nicht blos allegoriſch (vgl. oben, a. O.: ſo nämlich, daß Prädeſtination gemeint

ſich keine Andeutung davon, daß ſie in der Seele Jeſu etwa vereinigt geweſen ſeien: dieſe gehört dann völlig der Menſchheit an.

2. Bei allen ſolchen Darſtellungen aber, und unter der lebendigſten Ueberzeugung von der Erhabenheit Chriſti, war doch den Apoſteln die iſraelitiſche Frömmigkeit, welche Alles auf Gott bezieht, und die Scheu, dieſem ein Weſen als Gottheit, an die Seite zu ſetzen; ſtets gegenwärtig, und ſpricht ſich überall aus. Und mehr noch in dem ganzen Sinne und Inhalte ihrer Schriften und Lehren, als in einzelnen Stellen: aber daſſelbe zeigt ſich auch bei den Darſtellungen ſeiner Erhabenheit. Daher ſelbſt mitten in der Stelle, welche am offenbarſten die höhere Natur beſchreibt, Joh. 1., wird 2. 3. 18. Gott, als das Anfangloſe und das Haupt vorangeſtellt. Aber dann, unter anderen, die Stellen, Joh. 5, 19 ff. wo ſich eine Verbeſſerung des, ἴσον — ποιῶν, zu finden ſcheint: 14, 28. (wenn auch das μείζων, vgl. 12, 5, 20. nicht gerade, dem Weſen nach größer, bedeutet; ſondern, mächtiger, um das Werk zu unterſtützen): 1 Kor. 3, 23. 11, 3. 15, 28. Kol. 1, 15. (vgl. 18. πρωτότοκος κτίσεως — ἐκ νεκρῶν *) u. ſ. w., auch was im Folgenden noch zur Sprache kommen wird. Kurz, unter allen Vorſtellungen blieb es immer entſchieden, daß für die Sache Gottes auch Chriſtus (nur in ausgezeichnetem Verhältniſſe) berufen und

---

iſt; wie es auch der Sinn der jüdiſchen Formel iſt, der meſſianiſche Name ſei ewig) von Präexiſtenz des meſſ. Geiſtes ſprechen, wollen ſie ihm auch keinen Vorzug vor den übrigen Menſchenſeelen beilegen: es iſt das fremde Philoſophem von der Präexiſtenz der Seelen überhaupt. — Etwas Anderes iſt der Gottesgeiſt im Meſſias: vgl. oben 310. Anm. **).

*) Daß πρωτότοκος nicht ſchlechthin princeps bedeuten könne (auch Pſ. 89, 27. nicht bedeute) iſt wohl entſchieden. Aber auch das Falſche im πρωτοτόκος Isid. Pelus. 3, 31. vgl. *Niemeyer.* de Is. 206. und bei Michaelis, wie das in der Auslegung, welche Gersdorf, Sprachchar. 385. wiedergegeben hat: daß κτίσις Nation bedeuten könne.

ausgerüſtet ſei, ſo wie die Beſtimmung der geſammten Menſchheit in derſelben läge. Dieſes denn auch Jo. 17, 3.*).

3. Der Name, Gott oder Göttlicher, konnte auf Chriſtum nur in einem Zuſammenhange bezogen werden, welcher, von ſeiner irdiſchen Perſönlichkeit hinweg, auf ein höheres Weſen in ihm hinführte. Daher ſchon können manche Stellen, welche die Kirche hierbei gebrauchte, nicht ächt und urſprünglich ſeyn: denn ſie beziehen ſich auf den Erſchienenen, die irdiſche Perſon. Sie würden alſo Menſchenvergötterung enthalten, wenn man ſie mit der meiſt ſpäteren Kirchenmeinung ſtellen und erklären wollte. So Joh. 20, 28.: mag man denn dem Thomas (deſſen augenblickliche Aeußerung nur mitgetheilt werden ſollte) die Meinung beilegen, daß die gehoffte Gotteserſcheinung in Jeſu würklich erfolgt ſey; oder die Formeln theilen, ſo daß jene im Gefolge dieſer neuen Ereigniſſe erwartet würde **). So Apoſtelg. 20, 28. (kritiſch und exegetiſch mag hier wohl das, θεοῦ — τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, vorgezogen werden: wiederum jene drei Principien neben einander, Gott, der Sohn, der Geiſt.) ***) Röm. 9, 5. (ἐπὶ πάντων dem ἐξ ὧν entgegengeſetzt: die Doxologie, den Namen Gottes bedeutſam voranſtellend †), vollkommen angemeſſen: Gott

---

*) Für dieſe Stelle ſind daher weder Kritiken (Dieffenbach u. A.) noch künſtliche Deutungen zu ſuchen; und auch die kirchliche Dogmatik bedürfte ihrer nicht.

**) Aber kein bloßer Ausruf: welcher ſich auch nicht Richter 6, 22. findet (auch dort wird Jehova angeredet) und nie im jüdiſchen Style lag. Uebrigens nahm auch Theodor v. Mopſuheſtia keinen ſolchen, ſondern ein Dankgebet gegen Gott, den Auferweckenden, an.

***) Heinrichs 9. Exc. z. Apoſtelg.

†) In den Doxologie'n A. T. geſchieht dieſes darum nicht, weil dort immer der Context ſchon von Gott ſpricht, und die Doxologie nur die Anwendung des Vorhergegangenen iſt. (Pſ. 68, 19. wo Alex. den Namen Gottes auch voranſtellt, iſt gleichgültig.) Hier dagegen argumentirt die Doxologie. Uebrigens (ſ.

könne nicht des Volkes vergeſſen, dieſes zu denken, müſſe fern ſein.)*), Tim. 3, 16. (denn wäre auch das ἐφανερώθη zum göttlichen Weſen paſſend; doch gewiß keines von allen folgenden Prädicaten. Dem dunkelen und harten ὅς, iſt wohl das ὅ vorzuziehen**): in Jeſu und ſeiner Geſchichte war der göttliche Rathſchluß, ſowohl dargelegt, als auszuführen begonnen worden; vgl. das ganz gleichartige, Kol. 1, 27.) Tit. 2, 13. (Iſt es hier auch bedeutend, daß vor σωτῆρος kein ſondernder Artikel ſtehe; ſo beweiſt dieſes doch nur, daß die Formeln, Gottes Herrlichkeit erſcheine, und, Chriſtus erſcheine, daſſelbe bedeuten, oder jene durch dieſen erſcheine ***). Noch weniger Schein haben, Röm. 14, 6 ff. †) (wer Gottes gedenkt, der iſt ja in Verbindung mit Chriſtus) und 1 Joh. 5, 20. (das οὗτος ††) u. ſ. w. führt ſehr angemeſſen das Vorige aus: ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ. „Er iſt die wahrhafte Gottheit, und wir ſind beſtimmt, ewig mit ihm verbunden zu ſein.“)

Es bleibt allein Joh. 1, 1, wie, nach der altkirchlichen

Bauer, Th. N. T. IV. 13.) ſtellen die Rabbinen ſogar gewöhnlicher den Namen Gottes, in den Doxologie'n voran.

*) Neben der dreifachen Interpunction d. St., zwiſchen denen die Wahl ſteht; iſt Schlichting's ὢν ὁ — zu bemerken, auf welches auch D. Schulz (Ecloge sentt. de P. Ap. 810. 8. Theſ.) neuerlich verfiel.

**) Dieſes ὅ, auch von Souverain und Löffler (Platon. d. KVV. 212. 423) gebilligt, iſt neuerlichſt von Boiſſonade, indeſſen wahrſcheinlich nur für die Auctorität der lat. Kirche und der Vulg., in den Text aufgenommen worden. — Zu der Stelle, nach Früheren, Storr und Paulus beſonders (jenem, Comm. in 1 T. 3, 16., Comm. th. 1, 7 ss.: dieſem, N. Rep. 1. 197 ff. Memm. 1, 97 ff.) Heinrich's Exc.

***) Wie das Weltgericht durch Chriſtum: Apoſtelg. 17, 31. Röm. 2, 16. (Die orthodoxe Erklärung iſt hier die altkirchliche: *Routh* rell. Ss. II. 26.).

†) Schmidt, neue Beweisſtelle für die Gottheit Chriſti. Bibl. 1, 138 ff.

††) Vgl. Winer, Gramm. 66. 2. A.

Anſicht auch Julian behauptete *), als Stelle mit dem Namen Gottes, für die höhere Natur in Chriſto. Aber wir dürfen hierbei den fremdartigen, anbequemten Sprachgebrauch nicht aus der Acht laſſen, welcher offenbar in der geſammten Logoslehre des Johannes herrſcht, (vgl. oben ſ. 82 f.); wenn wir es gleich als ſicher anzunehmen haben, daß Johannes nicht die höhere Chriſtologie ſelbſt nur dorther empfangen habe **). „Dieſes erhabnere Weſen, das ihm in Jeſu erſchienen war, laſſe ſich als jene Mittlernatur darſtellen, welche damals im allgemeinen Glauben der Welt angenommen wurde." Nimmt man aber, wie es unbezweifelt richtig geſchieht, θεός als Prädicat des Logos, ſo bedeutet es weder den Einen Gott, noch eine zweite göttliche Natur, im eigentlichen Sinne des Namens: ſondern nach dem Gebrauche der Logoslehre, ein θεῖον, ein himmliſches Weſen. (So auch Hebr. 1, 8., wenn anders θεός hier anredet) ***).

Dieſer Logos (zweifelhaft ob 1 Joh. 1, 1. und Apok. 19, 13. wiederkehrend) iſt übrigens beim Johannes ſelbſt nicht dem πνεῦμα gleichbedeutend: es drängt ſich vielmehr der Unterſchied auf, im: der Logos ſei Menſch geworden, und: der Geiſt über Jeſum gekommen; ſowie des Logos

---

*) Cyrill. adv. Iul. 10, 127. τὸν Ἰησοῦν οὔτε Παῦλος ἐτόλμησεν εἰπεῖν θεὸν, οὔτε κ. τ. λ. Ἀλλ' ὁ χρηστὸς Ἰωάννης πρῶτος ἐτόλμησε. Julian meint, weil damals ſchon die Todtenverehrung unter den Chriſten herrſchend geworden ſei.

**) Anwendung der Logoslehre (und zum Theile der Johanneiſchen) unter den Heiden: Wetſt. zu Joh. 1, 18. — Daß die Pauliniſche höhere Chriſtologie, auch nur aus einer polemiſchen Anbequemung zu der Logoslehre entſtanden ſei; iſt eine willkührliche Annahme eines neuerlichen Auslegers des Br. an die Koloſſer (Junker).

***) Allerdings war (wie Bretſchneider bemerkt, Dogm. d. Apokr. 270) die Alex. Stelle Gen. 31, 13.: ὁ θεὸς, ὀφθείς ἐν τόπῳ θεοῦ — aber doch unter Mitwürkung des heidniſch-platoniſchen Sprachgebrauches — die Hauptquelle für jene Anwendung des θεός bei den Alex. Juden.

und des Paraklets (übrigens auch eines anderen heiligen Geiſtes, als 1, 32. und 3, 34) *) Wohl aber bedeutet er daſſelbe mit dem paläſtinenſiſchen πνεῦμα ἁγιωσύνης, von welchem früher ſchon (S. 310 f.) geſprochen wurde. Denn dieſe beiden Formeln konnten in allen Bedeutungen, und in jeder Art der Perſonification, mit einander abwechſeln. Außer ihr ſcheint der Name, Chriſtus, ſelbſt, beim Paulus auf jene höhere Natur bezogen zu werden.

4. In den ſogenannten claſſiſchen Stellen für das Dogma von der Gottheit Chriſti, hat man beſonders jenen zwiefachen Geſichtspunct vermiſcht, unter welchem die Erhabenheit Chriſti von den Apoſteln aufgefaßt und beſchrieben zu werden pflegt: abgeſehen von Misdeutungen der Worte und Formeln.

Der höheren Natur Chriſti gehört allein an, wo, und wiederum bei Paulus und Johannes, an Chriſtus die Präexiſtenz überhaupt, und die Theilnahme am Schöpfungswerke, dargeſtellt wird. Die Präexiſtenz iſt im Johanneiſchen Prolog (1, 10. 18.) klar: und 8, 58. (nach der Erklärung von der Vorherbeſtimmung, wäre es wie Apok. 13, 8. ἐσφαγμένον ἀπὸ καταβολῆς κ. zu nehmen) **) 17, 5. 24. ***) wenn

---

*) So bekanntlich auch Eichhorn, Einl. N. T. II. 158 ff. Vgl. für die Anſicht, daß Logos und Pneuma daſſelbe bedeuten beim Joh., *Winzer.* num quid discriminis inter τὸν λόγον, Io. ap. dictum, et τὸ πνεῦμα intercedat, denuo quaeritur. L. 819. Dagegen Bretſchneider, Probab. 28. Seyffarth Sprachchar. 123. u. A.

**) Die Anſicht der Stelle iſt danach verſchieden, ob man Jeſum unmittelbar den Juden antworten läßt (dann würde auf Präexiſtenz gedeutet) oder in Beziehung auf ſein Früheres ſprechen (56). Dann würde der Sinn nur der ſein: ſeine Sache habe allerdings ſchon in Abr. Seele liegen können. — 3, 13, ὁ ὢν ἐν οὐρ. iſt, nach 7, 34, zweideutig.

***) Hier iſt wohl eher das διδόναι δόξαν in V. 22. und in den angeführten Stt. verſchieden zu nehmen, als 5. 24. blos von der Zutheilung zu erklären.

dieſe Stellen für ſich auch anderer Auslegungen fähig ſind, können alſo auf ſie gedeutet werden. Mehrdeutig iſt die Johanneiſche Formel, vom Himmel gekommen ſeyn. 3, 13. 6, 33. 38. 51. 62. *) Paulus ſpricht nirgends beſonders von dieſer Präexiſtenz. — Aber Weltſchöpfung liegt, wie Joh. 1, 3, ganz entſchieden, ſo wahrſcheinlich auch Kol. 1, 15; wo die überſinnliche Exiſtenz und Würkſamkeit der für die ſittliche Angelegenheit der Menſchen (dem moraliſchen Schaffen und Regieren) entgegengeſetzt zu ſein ſcheint, 18 ff., ſo daß beim Erſteren wohl nicht an moraliſche Schöpfung (1 Kor. 8, 6. 2, 5, 17. Eph. 2, 10. 15. 3, 9; das διὰ I. X. aber iſt hier unächt. 4, 24. Jak. 1, 18 u. a.) gedacht werden darf **). Auch Hebr. 1, 2. iſt nach 11, 2. wohl mit Beſtimmtheit auf die Weltſchöpfung zu beziehen***). Daher iſt denn auch in dieſen Stellen der Ausdruck, Got-

---

*) Doederlein, de vi et usu formulae, Christum de coelo venisse. Opuscc. 59. ss. An ſich könnte die Formel, außer dem göttlichen, oder höheren Urſprunge, auch die höhere Würde, die Erkenntniß des Göttlichen, die Sendung (16, 28. 18, 37. 17, 8. ἐξέρχεσθαι wieder mehr als ἀποστέλλεσθαι) bedeuten. Es iſt auch nicht immer nöthig, gerade nur Eine, beſtimmte, Bedeutung hier anzunehmen.

**) Henk. Mag. II. 23 ff. „Von der mor. Schöpfung durch Chriſtum.“

***) Am wenigſten aber dürfen dieſe Stellen auf eine Schöpfung um ſeinetwillen gedeutet worden. (Selbſt Uſteri ſo, Paul. Lehrbegr. 149.) Die jüdiſchen Formeln dieſer Art (vgl. Wetſt. zu Kol. 1, 17) von den Patriarchen (Targ. Hieroſ., Num. 21, 30) und vom iſr. Volke, bedeuten auch Verſchiedenes: in ihnen erfülle Alles ſeine Beſtimmung, und: ihretwegen beſtehe die ſchuldvolle Welt: aber ſie ſind auch zu erkünſtelt, zu jüdiſch, (um die Sprachſchwierigkeiten zu übergehen) als, daß wir ſie dort ſuchen ſollten. — Gegen Griesbach's διότι Hebr. 1, 2. und ſeine ganze Behandlung dieſes Gegenſtandes (de mundo, a Deo patre condito per filium. Opuscc. II. 12) vgl. Gabler, Vorr. der Opuscc. II. S. 50.

tes Bild, auf die präexiſtirende, höhere Natur Chriſti zu beziehen.

Dagegen, wie eben dieſer Ausdruck, 2 Kor. 4, 4. und Phil. 2, 5. (vgl. mit der δόξα πατρός, Joh. 1, 14) etwas Anderes, die offenbare Gotteskraft und Weisheit im Leben und Würken Jeſu auf Erden, bezeichnet *); ſo liegt dieſe auch nur in alle Dem, was von den Apoſteln über die Eigenſchaften Chriſti, die er unter den Menſchen dargelegt habe, und welche ſeine Sache erfordere, ausgeſprochen wird. So von ſeinem Wiſſen (Matth. 11, 27. Joh. 2, 25. u. a.) und Würken, der, ihm gebührenden, höheren Ehre (welche ſtets in Beziehung auf ſein Werk, und, als göttlich verliehen, dargeſtellt wird) Phil. 2, 9. vgl. Eph. 1, 21. Joh. 5, 22. **) So ſind auch die Anrufungen Jeſu, im Eide oder im Gebet, nicht ſichere Hindeutungen auf ſeine höhere Natur; auch die Betheurung bei ihm iſt es an ſich nicht ***).

Herrſchaft Chriſti bedeutet überhaupt Verſchiedenes; wie es auch die kirchliche Dogmatik wohl einſahe, indem ſie den Begriff durch verſchiedene Formeln ausdrückte. Auch blos die moraliſche, die geiſtige Gewalt über die Menſchen durch Wort und Sache, Matth. 28, 18. Joh. 17, 2 †); die

---

*) *Μορφή* alſo nicht gleichbedeutend mit *φύσις* (auch der gemeine Sprachgebrauch ſcheint nicht hierfür zu ſein). Jenes mit Anderen, Heinſius, Aristarch. 350. *Ὑπάρχων*, weder auf die Präexiſtenz, noch auf Etwas, was er hätte ſein können.

**) Ueber dieſe Stelle unten noch. Das *καθώς* braucht übrigens eben ſo wenig ſtreng und eigentlich genommen zu werden, als es 17, 11. 21. (*ἓν καθὼς ἡμεῖς*) von der Kirche genommen wird.

***) Hierokles d. J., ad carm. aur. 225, Lond. das Chriſtliche nachahmend — *τὸν διδάσκαλον τῆς ἀληθείας οὕτω δεῖ τιμᾷν, ὡς καὶ ὀμνύναι αὐτὸν, εἴ που δέοι, πρὸς βεβαίωσιν δογμάτων.*

†) Dort, entſprechen ſich *πᾶσα ἐξουσ.* und das, *μαθητ. πάντα τὰ ἔθνη*, hier, die *ἐξουσ. πάσης σαρκός*, und das *πᾶσι διδόναι αἰ. ζωήν.* Für dieſen Begriff geiſtiger Gewalt und Herrſchaft ge-

Seligkeit des verklärten Lebens; beſonders, wenn von der Theilnahme der Menſchen an ſeinem Herrſchen geſprochen wird (Apok. 5, 10. 20, 4. 6. 22, 5. 2 Tim. 2, 12.) *) dann aber auch das himmliche Walten, theilnehmend an dem göttlichen Walten und Würken; und dieſes bald mehr mit Rückſicht auf die Ehre, bald mehr von Seiten des Würkens und Vermögens, beſchrieben. **) Von den Schilderungen ſeines Reiches, als des Himmelreiches, abgeſehen; von denen dieſe Darſtellung oben ausgegangen iſt.

Kol. 2, 9. vgl. 1, 19 f. (wo auch der Zuſammenhang zeigt, daß πλήρωμα die gotterfüllte Chriſtengemeine ſei, wie Eph. 1, 23. 3, 19. 4, 13.***)) und ähnliche, †) ſtehen nur im entfernteren Zuſammenhange mit dieſer Erörterung, von den Darſtellungen eines höheren Weſens in Chriſto. Wir bedürfen, wie das Vorige ſchon ausſprach, keiner zweideutigen oder gezwungenen Beweisſtellen für dieſen Gedan-

---

hören auch meiſtens die (ſehr vieldeutigen — vgl. Winer, Beitr. z. Verbeſſ. der Lexikogr. N. T. 823) apoſtoliſchen Formeln: in Chriſto und, im Namen Chriſti. — Vgl. zu obigen Stt. Joh. 16, 15. AG. 10, 36. Röm. 14, 9. Hebr. 1, 2.

*) Vollkommen unpaſſend werden hier häufig die Stoiſchen Formeln von Genoſſenſchaft und Mitherrſchaft mit den Göttern, verglichen. Dieſe bedeuten die Wiedervereinigung mit dem βασιλικὸς νοῦς.

**) Beides in der Formel vereinigt, zur Rechten Gottes. Nicht gerade aus Pſ. 110, 1. ſondern aus dem allgemeinen, alten Sprachgebrauche, bedeutet ſie das πάρεδρον εἶναι θεῷ. (Daher Valckenär's oft, auch zu Luk. 22, 52. AG. 3, 2. wiederholte, Meinung, daß Kallimachus aus den Alexandrinern A. T., ſein, Διὶ δεξιὸς ἧσται, genommen habe; gewiß unrichtig iſt.) *Knapp.* de Christo ad dextram Dei sedente. Scrr. 2.

***) Dieſe ſoll durch Chriſtum, wie der Leib vom Haupte beherrſcht (σωματικῶς) beſtehen. Anders auch Storr, de sensu v. πλήρωμα. Opuscc. I. 3. — Niemals aber bedeutet πλήρ. in dieſen Stellen einen einzelnen Chriſten.

†) Auch das ἕν ἐσμεν Joh. 10, 30. vgl. 14, 10 (ἐν ἐμοὶ u. ſ. w.)

ken, einen, welcher vor allen das Leben und Denken der Apoſtel beherrſchte.

5. Die ſogenannten Zuſtände Chriſti ſind in den apoſtoliſchen Schriften von anerkannt anderer Bedeutung als die Glaubenslehre ſie genommen hat, indem ſie dieſelben auf eine Veränderung des Weſens bezog. Der niedrige bedeutet bald die Unterwerfung unter ein trübes Lebensgeſchick, bald die Beſcheidenheit, welche nur menſchlich gewöhnliche Anſprüche machen wollte, bei einer Fülle göttlicher Kräfte, ohne ſich derſelben zu begeben. Beides zugleich Luk. 24, 26. 1 Petr. 1, 11. (παθήματα — δόξα); beſonders aber Phil. 2, 6—11. *) (ἶσα εἶναι θεῷ, gleichgeehrt werden, gelten wie die Gottheit: dann δοῦλος, nl. θεοῦ, gleichbedeutend mit ἄνθρωπος **). Die ταπείνωσις, neben der κένωσις, und würklich von ihr verſchieden, beſteht dann in der Unterwürfigkeit unter Gott, zu großen Leiden, ὑπήκοον (δοῦλον) γίγνεσθαι, μέχρι θανάτου, θ. δὲ σταυροῦ. Vgl., nach Jeſ. 53, 8., Apoſtelg. 8, 33.) Ganz parallel dieſer Stelle iſt 2 Kor. 8, 9. ***) Nicht aber

---

*) Wie hier, Martini, Abh. in Gabler, J. f. auserl. th. L. IV. 34 ff. — Außerdem beſonders *Storr.* comm. in h. l. Opuscc. II. 323 ss. *Keil.* Opuscc. VII. Vgl. Heinrichs 1 Exc.

**) Wie Plat. Phädr. 378. Bip.: οὐχ ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾷν u. ſ. w. ἀλλὰ δεσπόταις — Etwas mehr (gleichbeamtet) liegt in σύνδουλος Apok. 19, 10. 22, 9. — Σχῆμα ἀνθρ. ſteht dem ἶσα θεῷ am eigentlichſten entgegen; das, wie Menſch gehalten werden, menſchliches Verhältniß: wie das Wort gewöhnlich auch bei den Alten ſteht.

***) Πλούσιος iſt alſo hier auf das zu beziehen, was Jeſus im irdiſchen Leben beſeſſen habe von höherer Kraft und Würde: weder auf äußerlichen Beſitz, noch auf den höheren, himmliſchen, Zuſtand (ſo auch Emmerling von der δόξα, Joh. 17, 5.) πτωχεύειν auf die nur menſchlichen Anſprüche: weder auf beſondere, äußerliche Dürftigkeit (die paupertas Christi in der Kirche), noch auf das Aufgeben ſeiner höheren Kraft oder Natur. — Gewaltſame Behandlung der St., Abh. in Henk. Muſ. II. 610 ff.

Hebr. 12, 2. vgl. 11, 26. Der höhere, AG. 2, 33. Matth. 25, 31. Joh. 17, 5. 24 *), iſt jener göttliche Lohn für den Bewährten, zur himmliſchen Verklärung. Beide aber immer mit Hinſicht auf das Werk gedacht, für welches Jeſus beauftragt war.

52.

In einem ſolchen höheren Sinne faßten die Apoſtel nun, wie die ganze Perſönlichkeit, ſo auch, ſowohl Thaten als Geſchicke Jeſu, auf; ſo, daß ſie in denſelben theils Werke und Erſcheinungen ſahen, welche von ſeiner göttlichen Fülle ausgegangen oder durchdrungen wären, theils weſentliche Theile eines unendlichen Planes der Gottheit: überall aber göttliche Bedeutung und Kräfte. Auch hierbei aber iſt die Chriſtologie der Apoſtel zum größten Theile vollkommen ſelbſtändig; das Eigenthum des Urchriſtenthums, und von der des A. T. und des damaligen Judenthums verſchieden.

Die Erhabenheit, in welcher den Jüngern und Apoſteln die Perſon Jeſu und ſeine Beſtimmung erſchien, durchdrang in ihrer Anſchauungs- und Denkweiſe, ſein ganzes Thun und ſein Geſchick. Dabei verſchmolzen ſich in ihnen immer die Vorſtellungen von Menſchentugend und von den höheren Eigenſchaften in Jeſu; doch ſo, daß in praktiſcher Beziehung, alſo zu Lehre und Beiſpiel, das Menſchliche immer vorherrſchte. Daher auch die Reinheit und Sündenloſigkeit immer nur dem Menſchen Jeſus beigelegt wurde **). Indeſſen legen die wenigſten Stellen, welche Jeſum aus-

*) Hier die Herrlichkeit Jeſu, anders, als ſonſt in (oben erw.) Stellen des Johannes.

**) Manches in allen dieſen Beziehungen falſch gedeutet — Joh. 11, 33. ἐτάραξεν ἑαυτόν — Lampe ad Io. II. 779.

drücklich als *Menſchen* bezeichnen, (vielleicht nur AG. 17, 31. 1 Tim. 2, 5) oder (1 Joh. 4, 2.) als, im Fleiſche Gekommenen, gerade ein beſonderes Gewicht hierauf. Ja in einer von ihnen, Hebr. 4, 15. 7, 26, wird er ſogar als *himmliſche* Natur dargeſtellt, welche den Weg der menſchlichen Prüfungen habe gehen müſſen, um mit den Menſchen zu fühlen. Aber anerkannt und klar iſt es wohl, daß einestheils der apoſtoliſchen Denkart jede Idee eines nur *ſcheinbaren* Menſchenlebens in Jeſu, unendlich fern lag *); anderentheils aber auch da, wo ein himmliſches Weſen, das in Jeſu *erſchienen*, beſchrieben wird **), weder Stoff noch Grundlage zu einem Theologumenon über die *Verbindung* zweier *Naturen* gegeben worden ſei ***). Wahr-

*) Hebr. 2, 17. — Röm. 8, 3. und Phil. 2, 7. findet ſich das ὁμοίωμα wohl verſchieden gebraucht: dort von Aehnlichkeit, hier von Gleichheit. Auch nach der Auferſtehung wird der Leib Jeſu von dieſen Schriftſtellern, als ganz menſchlich dargeſtellt (nicht ἄσαρκος mit dem alten Kirchenglauben). Auf den *verklärten* erſt (Phil. 3, 21. vgl. 1 Kor. 15, 47 ff.) werden, und zwar nur die allgemeinen Prädicate des Himmliſchen, angewendet. Daher Vieles von dem wohl nicht beſtehen kann, was M. *Weber* in: doctrina biblica de natura corporis Christi. 825. aufſtellt.

**) Von den, oben ſchon erwähnten, zweideutigen Formeln φανεροῦσθαι u. ä. wie von Kol. 2, 9. (vgl. Suicer W. σωματικῶς) und Hebr. 2, 16.) abgeſehen, eigentlich *nur* in Joh. 1, 14. *Wetſtein* hat hier und bei jener ganz unpaſſenden Stelle, Kol. 2, 9, (vgl. ihn auch zu Phil. 2, 6.) das Verſchiedenartigſte vermiſcht: jene bibliſchen und die heidniſchen Begriffe vom Wandeln der Götter unter den Menſchen; die Begeiſterung der Menſchen durch den inwohnenden Gott (numen): das ſtoiſche (Sen. ep. 141) Wohnen eines Gottes im guten Menſchen, des vernünftigen Geiſtes nämlich — das Paſſendſte endlich noch, die Schechina in den Iſraeliten. Indem er dann noch die *kirchlichen* Formeln berückſichtigt; finden ſich in derſelben Erörterung *Ovid* und *Jak. Andreä* zuſammen.

***) Wir können denn auch ebenſowenig die Zwingliſche Alloöſis, als die Theorie'n und Formeln von der communio naturarum, hier, in der bibl. Th., gebrauchen. Bei beiden fan-

ſcheinlich wurde jene Menſchwerdung (immer aber mit dem Gedanken von einer vollkommenen Menſchlichkeit) zunächſt, als eine Unterſtützung des menſchlichen Lebens gedacht, um es im Lichte der überſinnlichen Welt erſcheinen zu laſſen. Aber ganz fern müſſen dieſem Artikel, ſo die Incarnationen (Awatar's) der indiſchen Gotteslehren *), als die Annahme von Menſchenhülle in der antiken, heidniſchen Welt, bleiben **).

Von den Thaten Jeſu und dem Wunderglauben, hat das Frühere zu 34. ſchon Erörterungen gegeben. Es iſt hier alſo vornehmlich von den Lebensereigniſſen (vom Tode vorerſt noch abgeſehen, der bei dem Werke Jeſu genauer zu erwägen iſt) zu ſprechen; daß auch dieſe ſich dem Urchriſtenthum durchaus als, göttlich beſeelt, geweiht und gekräftigt, dargeſtellt haben. Doch wiederholen ſich hier, ſo die Idee'n der Schrift, wie die Grundſätze für die Beurtheilung, welche dort, bei den Thaten, galten.

1. Die Geſchichte der Kindheit Jeſu, und mehr noch ſeine Geburt und deren Umſtände, lagen außer dem eigentlichen, geſchichtlichen εὐαγγέλιον. Mögen wir alſo nun

---

den überdieß ganz falſche Vorausſetzungen über die Bedeutung (göttliche oder menſchliche) der einzelnen Benennungen Chriſti Statt. Noch J. A. Erneſti (Lectt. in ep. ad. Ebr. 155 ss.) findet jene Lehre im N. T. vorgezeichnet.

*) Sonnerat Reiſe n. Oſtind. I. 145. Müller, Gl. der Hindu's, 385 ff. Rhode rel. Bildung u. ſ. w. d. Hindus, II. 65. Dieſe Incarn. (wiederkehrend, und durch die geſammte Natur) drücken bekanntlich nur Welterneuung aus. Sie werden unbegreiflich oft, noch jetzt, mit der kirchl., ja mit der bibliſchen Lehre zuſammengeſtellt.

**) Neben Wetſtein a. O. vgl. *Valckenar.* schol. zu AG. 14, 12. Dafür war mehr das Wort, ἐπιδημία, als ἐπιφάνεια (mehr von Götterzeichen) im Gebrauche. Der Neuplatonismus hat hiebei oft chriſtliche Formeln angewendet. Vgl. Boiſſon. z. Eunap. I. 138.

von den Erzählungen bei Matthäus (1, 20.*)) und Lukas (1, 35.), über dieſelbe annehmen, daß ſie urſprünglich den Schriften beigegeben geweſen, oder, daß ſie auf irgend eine Weiſe hinzugekommen ſeien: immer ſtehen ſie, ſchon in ihrer hiſtoriſchen Auctorität, *unter* dem eigentlichen Evangelium. Aber auch als *Sagen*, ſind ſie wenigſtens ſo charakteriſtiſch für dieſe Zeit und das Urchriſtenthum, als in ſich ehrenwerth. Nur haben ſie nicht die geiſtige Bedeutung für uns, wie für jene Zeit; auch die Glaubenslehre bedarf ihrer nicht: ſie gehen für uns in die geſammte höhere Chriſtologie über, und ſind in und mit dieſer aufzufaſſen und zu halten. Mit der Idee der Menſchwerdung ſtreitet übrigens die Sage und Annahme von dem Uebernatürlichen in der Geburt Jeſu, eben ſo wenig als mit den Erzählungen der Evangelien von der Geiſtesmittheilung erſt in der Taufe**). In den beiden Berichten von dieſer bemerken wir nur geſchichtlich: daß ſie 1) ohne irgend einen beſtimmten, didaktiſchen oder gar polemiſchen, Zweck, ***) vielmehr nur für die übergewöhnliche Würde und Erhabenheit Jeſu, †) mitgetheilt werden;

---

*) V. 18. iſt übrigens kein Grund (Beza, Waſſenbergh) das, ἐκ πν. ἁγ. für unächt zu halten. — Anerkannt iſt es dann auch wohl unter uns, daß Gal. 4, 29. ἐκ πνεύματος γεννᾶσθαι, nicht jenen Begriff ausdrücke. Es hat nur die unbeſtimmte Bedeutung (gleich dem κατ' ἐπαγγελίαν, entgegengeſetzt dem κατὰ σάρκα) nicht auf gemeine Weiſe. Ebenſowenig Hebr. 7, 3, wo vielmehr das höhere Weſen Chriſti, im ἀπάτωρ u. ſ. w., gemeint iſt.

**) Abhandll. über die Empfängniß vom h. Geiſte: *Schmidt*, Bibl. f. Kr. u. E. I. 101 ff. 400 ff. *Henk.* N. Mg. III. 321 ff.

***) Am wenigſten für die Anamarteſie; wie die Kirche ſie gewöhnlich anwendete. (Aug. ench. 34. quem fides matris conceperat.)

†) Daher die alte Kirchenmeinung nicht unpaſſend, wiewohl auch nicht im Sinne der N. T. Berichte, die Begriffe vom Logos und h. Geiſte bei dieſem Ereigniſſe vertauſchte. Dieſes (der Logos habe den Menſchen Jeſus geſchaffen) wurde eine reiche Quelle von Dogmen. — Eine andere Beziehung findet ſich auch durchgängig in der alten Kirche: dem Täufer Johannes wurde im Ge-

2) ferner zwiſchen ihnen und den Mythen der alten Welt von Jungfraugeborenen (παρθενογενεῖς) *) ein großer Unterſchied bleibe. Dieſe waren denen von phyſiſchen Götterſöhnen ganz gleich, während jene nur das Verneinende, die göttliche Macht an der Stelle des Irdiſchen, ausſprechen ſollen. 3) Endlich nicht Zeitvorſtellungen, viel weniger aber Jeſ. 7, 14, zur *Entſtehung* jenes Glaubens im Urchriſtenthum, beigetragen haben: wenn man auch nachweiſen könnte, daß die Juden jener Zeit der *ganzen* Stelle Meſſianiſche Deutung gegeben hätten.

Von den übrigen wundervollen Ereigniſſen dieſer Periode, der Kindheit Jeſu, gilt im Allgemeinen daſſelbe.

2. Die *Auferſtehung* Jeſu trat, als Factum von unmittelbarer, großer Bedeutung und Würkung ein. Ohne weitere Erörterung, wurde ſie denn, wie die Wunder Jeſu, bald der *inneren* Kraft und Herrlichkeit (Joh. 2, 19. 10, 17. Röm. 1, 4.) bald den göttlichen Kräften beigelegt, welche ſich *mit* Jeſu vereinigt hatten. (AG. 2, 24. 13, 30. 2 Kor. 13, 4. Eph. 1, 19. f. u. a.) Ihren Erfolgen nach **) endlich wurde ſie bald für ſich, als Ausdruck des Sieges über den Tod, bald in Beziehung auf ſeinen Uebergang zum himmliſchen Leben; und ſo bald in Beziehung auf die Menſchen, bald in der auf Jeſum ſelbſt (Röm. 1, 4. 14, 9.) dargeſtellt. (Vgl. oben S. 82.) In allen Bedeutungen und Beziehungen alſo iſt dieſe Auferſtehung bei den Apoſteln die Beſtätigung der chriſtlichen Sache; und ohne ſie wäre der Glaube

genſatze von jener übernatürlichen Geburt Jeſu durch den Geiſt, eine Geiſteserfüllung vor ſeiner Geburt (nach Luk. 1, 15. 44?) beigelegt. Iuvenc. hist. ev. 1, 21. Clausum quem spiritus ipsis visceribus matris complebit numine claro.

*) Georgii Alph. Tibet. XIV. s. 36. ss. (Die fremden Sagen ſeien Entſtellungen des chr. Dogma). *Bauer*, Th. N. T. 1, 315. ff. *Roſenmüller*, über die Geburt des Heilandes von d. Jungfrau. Gabl. J. f. a. th. L. III. 253 ff.

**) Vgl. *Köſter*, Immanuel. 97.

leer und eitel (κενή — ματαία ἡ πίστις 1 Kor. 15, 14. 17 *)) geweſen.

3. Der Tod und das Begräbniß hatte im jüdiſchen, noch gemeinhin (wie wir oben ſahen) beſtehenden Volksglauben, das Hinabſteigen der Seele in das Todenreich bei ſich **). Beides ſteht denn alſo AG. 2, 27. vgl. Pſ. 16, 10) einfach neben einander. Aber nicht nur der allgemeine Gedanke der alten Welt, daß der Menſch im Tode fortriebe, was er im Leben gethan hätte; führte die Vorſtellung weiter bei den Apoſteln. Sondern eben jene höhere Anſicht von dem Geſchicke Jeſu; und hier beſonders noch der Gedanke, daß mit dem Tode Jeſu ſich der göttliche Heilsplan immer offener und größer entwickelt habe. Aber dieſes Bild von der Würkſamkeit Chriſti unter den Todten wird nun ſelbſt wieder auf mehrfache Weiſe von den Apoſteln ausgeführt. 1 Petr. 2, 19. vgl. 4, 6. Verkündigung (ſogar, oder auch allein) unter denen, welche im Leben als die Gottloſeſten gegolten hatten. Denn es iſt, nach den Parallelismus beider Stellen, und ſelbſt den Worten nach, unmöglich, an ein anderes, ein irdiſches oder ein himmliſches, Ereigniß zu denken ***). — Eph. 4, 9. vgl. Kol. 2, 15. (ohne Zweifel im Sinne parallel) Sieg oder Ankündigung des Sieges über die Mächte der Unterwelt †).

---

*) Grundlos, und ohne Erfolg und Segen.

**) Die bekannten Schriften: *Pott.* exc. 3. ad epp. Petr. 329 ss. (Vogel, Gabler. J. f. a. th. Lit. V, 309 ff. Gabler daſ. 417 ff.) *Clausen*, dogmatis de desc. C. ad inf. hist. bibl. atque eccles. Koph. 819.

***) Unter den übrigen Erklärungen der St. würde immer die den Vorzug verdienen, (aber iſt dem τοῖς ἐν φυλ. πν. nicht angemeſſen), welche in ſie eine Verkündigung durch Noa legte. Vgl. 2, 2, 5. — Dieſer Darſtellung iſt parallel die des Hermas, Past. III. 9, 16. Sibyll. VIII. 743. ἥξει εἰς Ἀΐδην, ἀγγέλλων ἐλπίδα πᾶσι.

†) So Acta Thomae S. 20. Vgl. Thilo, dort und, Kirchenhiſt. Archiv, 1823. 4. H. 106. ff. — Die übrigen auffallenden Sei-

Dieſe mußte erfolgen, damit die Geiſtesgabe mitgetheilt werden konnte; ſie, welche ſich vornehmlich auf das ewig geiſtige Leben bezieht. (Und dieſes leitet der Apoſtel dort ſchon aus dem, ἀνέβη, in der Stelle des Pſalms, 68, 19, ab; indem er darin die Bedeutung, wieder hinaufſteigen, findet *)).

Alſo ſelbſt durch die niedrigſten und ſchauervollſten Stellen des menſchlichen Geſchickes, ſei ihm ſeine Erhabenheit und ſeine Beſtimmung gefolgt.

4. Die ſogenannte Himmelfahrt gehörte in den Umkreis jener höheren Anſichten und Darſtellungen, nicht nur als ungemeines Ereigniß, und als ein übermenſchlicher Schluß des Lebens Jeſu; ſondern, ſeiner Beſtimmung angemeſſen, welche nur geiſtiges Fortwürken für ſeine Sache erforderte. Nirgends begründet iſt die Behauptung (auch Kaiſer's, bibl. Th. I. 83), daß Chriſtus ſonſt in den Evangelien, beſonders bei Matthäus und Johannes, unſichtbar, aber irdiſch, fortwürkend, beſchrieben werde: überhaupt, daß ſich anderwärts in den Evangelien, andere Vorſtellungen über die letzten Geſchicke Jeſu auf Erden angedeutet hätten.

---

ten der Stelle an die Epheſer, bedürfen hier keiner Erörterung. Statt des Nehmens, erwähnt Paulus (und mit ihm, ohne Zweifel ſelbſtändig; doch vgl. nebſt Walton, Carpzov. Crit. S. 623: auch die ſyriſche Ueberſ.) ein Geben; indem er das Wort verſtand: zu ſich nehmen, um es zu verſchenken, und das באדם zum Subſtantiv, nicht zum Verbum, zog.

*) Herder, Erltt. des N. T. 154. ff., bringt mit vielen Aelteren, auch die Erzählung, Matth. 27, 52, mit dieſer Höllenfahrt, nicht richtig in Verbindung. Aber jene nur ſo, daß er dieſe, als Allegorie vom Erfolge des Todes Jeſu nimmt. So bisweilen die chriſtlichen Dichter. Anthol. Pal. 1. S. 33.: ὡς θάνεν, ὡς ἀΐδαο σιδήρεα ῥῆξε θύρετρα, κεῖθεν δὲ ψυχὰς θεοπειθέας οὐρανὸν εἴσω ἤγαγεν u. ſ. w. — Für die Sage b. Matth. a. O. ſcheint uns Juvencus Anſicht die natürlichſte, hist. ev. 4. 711: sic terrent omnia mundum.

Aber es iſt (auch dogmatiſch, und kirchlich *)) bedeutend, daß die Schriften N. T. allgemein nur von dem Erfolge dieſes Ereigniſſes, der Aufnahme zu Gott und der Theilnahme an ſeiner Herrſchaft, ſprechen: von dieſer aber das Phänomen der Himmelfahrt wohl zu unterſcheiden*) ſei, welche (denn Joh. 16, 62. das θεωρεῖν ἀναβαίνοντα, gehört natürlich nicht her) nur Lukas, Ev. 24, 51 (διέστη καὶ ἀνεφέρετο) und AG. 1, 9. (ἐπήρθη καὶ νεφέλη u. ſ. w.) berichtet **). Jene, Mark. 16, 19. Eph. 4, 8. 1 Tim. 3, 17 und das ὑπάγειν beim Johannes.

Auch hier geſtaltete ſich der Glaube des Urchriſtenthums ſelbſtändig und eigenthümlich. Denn das Judenthum kannte keinen Meſſias, welcher verſchwinden ſollte, um den geiſtigen Kräften Platz zu machen (Joh. 12, 34. 16, 17.); und die prophetiſchen Stellen, Ezech. 11, 23. Zachar. 14, 4. ſind auch von der kabbaliſtiſchen Deutung nicht auf ein ſolches Ereigniß mit der Perſon des Meſſias, hingeführt worden. Der Oelberg iſt hier nur, als der andere heilige Berg, der außer der Stadt, erwähnt worden: in der erſteren Stelle, als Ruheplatz für die göttliche Herrlichkeit, indem ſie die Stadt verläßt; in der anderen als der, für die feindſelig heranziehende Gottesmacht.

---

*) So ſchon Griesbach: sylloge locorum N. T. ad adsc. C. in coelos spectantium. Opuscc. II. 471 ss. *Ammon.* hist. adsc. C. in coelos biblica. 800. und N. opuscc. th. Vgl. Schulz, Lehre vom AM. 63. Uſteri, Paul. Lehrbgr. 173. Eine Vermiſchung jener beiden Gegenſtände lag auch in der (Horſtiſchen) ſogenannten ideellen Anſicht; Baur, ü. den praktiſch-idealen Geſichtspunct, aus welchem die Himmelf. J. angeſehen werden ſoll. Flatt. Mag. XVI. 173 ff. Die gewöhnlichen, vertheidigenden Darſtellungen (ſ. dogmat. Liter.) von Seiler, Himly u. A. (vgl. angef. Mag. VIII. 55 ff.) gehen eben ſo wenig die eigentliche evangeliſche Geſchichte an.

**) Für dieſe Stellen allein können alſo die Bilder und Vorſtellungen der alten Welt von ſichtbarer Aufnahme in den Himmel, angewendet werden.

Von allem dieſen nun führen uns die Schriften des N. T. ſelbſt, auf die chriſtliche Hauptſache, hin. Dieſe liegt in der ewigen Bedeutung der Perſon Chriſti, und in der Offenbarung für die ganze Menſchengeſchichte, deren Epoche in ſeinem Werke gelegen habe. Die Dogmatik kann und ſoll es darlegen, wie unberechtigt und ungenügend, nur ſcheinbar klar und bedeutend immer diejenigen Erörterungen geweſen ſeien, welche tiefer gehen, und Art und Grenzen der göttlichen Einwürkungen und Gegenwart hierbei auffaſſen wollten.

53.

In dem Werke Jeſu, deſſen Idee und letzter Zweck die Stiftung des göttlichen Reiches bleibt, werden immer, und den prophetiſchen Darſtellungen ganz gemäß, Sündenvergebung und Mittheilung des göttlichen Geiſtes noch beſonders hervorgehoben; aber nur als Bedingung und als Weihe für die neue Menſchenvereinigung zur Sache Gottes auf Erden. Auch die Verkündigung Johannes des Täufers hatte, eben, weil ſie zunächſt auf die zu erfüllenden Bedingungen gerichtet war, von jenen beiden Würkungen vornehmlich geſprochen.

Das Weſentliche und der Endzweck des Evangelium, alſo die Beſtimmung Jeſu, ging auf etwas Dauerndes, Bleibendes; wie es oben, an mehren Stellen dargelegt worden iſt. Dieſes ſprechen unter anderen Joh. 14, 6. *)

*) Ueber den (grammat. und dogmat.) Sinn der St., ſ. Lücke und Tholuck. Die Worte, ἀλ. und ζωή, ſcheinen das Wohin auszuſprechen. „Er der Weg, und, wie ſchon jetzt zur Wahrheit, ſo jetzt und künftig zum höheren Leben, der Gemeinſchaft Gottes.“

und 1 Kor. 1, 30. *) aus. Das **Heil**, wie die Apoſtel jenen Endzweck Jeſu oft, zuſammenfaſſend, nennen **); begreift auch dieſes, wie die, obengenannten, vorbereitenden Erfolge: und bei dem Erſteren, ſowohl die Verbeſſerung des Lebens (Phil. 2, 12. 2 Theſſ. 2, 13), als die Beſtimmung zur Seligkeit (Eph. 1, 13. 1 Theſſ. 5, 8. 2 Tim. 2, 10.), alſo, das Innere und das Aeußere. Auch der Meſſianismus des Judenthums richtete ſich vornehmlich auf einen bleibenden Zuſtand, auf die neue glückliche Zeit. Alſo ſtehen jene beiden Vergünſtigungen, nur als vorangehende Bedingungen da. In dieſen Begriffen liegen aber die größten Misverſtändniſſe, welche in der Kirche über apoſtoliſche Lehren herrſchen.

1. **Sündenvergebung** iſt im hebräiſchen Sprachgebrauche, wie im geſammten der alten Welt, ***) Aufhe-

*) Der Weisheit (im Gegenſatze zu der, im Vorigen beſchriebenen, Weisheit der Welt) ſteht an der Seite *δικαιοσύνη*, wahrhafte Gottgefälligkeit (welche, nach Paulus, weder im Judenthum, noch im Heidenthum, lag) und dieſe, in Heiligung und Erlöſung beſtehend. In jedem Falle gehören die Worte zuſammen; und nicht (mit L. Bos, Röſſelt u. A.) *δικ. ἀπολ.* zu *ὑμεῖς*. Vgl. **Pott** u. **Heydenreich** b. d. St.

) Neben bekannten Schriften über *σωτήρ* und *σώζεσθαι* (über die, zugleich negative und poſitive, Bedeutung, und den höheren Sinn der Worte) vgl. *Schlaeger.* de Diis hominibusque servatoribus. Amst. 737., **Paulus Comm. N. T. I. 63 ff. — Am häufigſten haben dieſe Worte im N. T. die **allgemeine** Bedeutung, Meſſianiſche Rettung, Beglückung. Luk. 1, 69. 77. AG. 4, 12. 13, 26. Joh. 4, 22. Röm. 13, 11. Wo **Gott** ſelbſt den Namen führt (1 Tim. 2, 3. 4, 10. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4) geſchieht es immer, in Beziehung auf die Sache Jeſu.

***) *Vitring.* Obss. IV. 34. *Noesselt.* quid sit, Deum condonare hominibus peccata, poenasque remittere? 793. **Süßkind**, iſt unter Sündenverg., welche das N. T. verſpricht, Aufhebung der Strafe zu verſtehen? Flatt. Mag. III. IV. *I. G. Schmid.* comm. 2, in quibus remiss. pecc. notio biblica indagatur. Ien. 796. Und die Schrr. von der **Rechtfertigung** im Folgenden.

bung, Erlaſſen der Strafen, welche die Sünde verſchuldet hat: es iſt gleichgültig, ob es dieſe unmittelbar, oder entfernter bedeute; nur innere Erfolge, ſolche im Gemüthe, zeigt Sündenvergebung nirgends im Alterthum an. Der Begriff hängt mit dem von poſitiven Strafen der Gottheit nothwendig zuſammen *). Der Hebraismus ſtellt denſelben denen der Ausrottung, der Verwerfung vom Antlitze, des Todes, entgegen. — Niemals aber erſcheint Sündenvergebung als Zweck einer göttlichen Sache und Veranſtaltung: ſie machte nur die Vereinigung oder die Wiedervereinigung Gottes zu einem bleibenden Zuſtande möglich; und man fand ſie beſonders darum nöthig, weil dieſes neue glückliche Daſein durch Gott bereitet, gegeben werden mußte, und er ſchon hierzu aufhören mußte den Menſchen zu zürnen **). Doch hat der Ausdruck auch oft im A. T. die allgemeine Bedeutung, vom Uebel befreit werden; ſo wie das Wehethun, durch die Formel, der Sünde gedenken, bezeichnet wird ***).

Vor der meſſianiſchen Zeit her wird durchaus eine Sündenvergebung für das ganze Volk, von den Propheten verkündigt †): 5 Moſ. 32, 43. Jeſ. 43, 25. Jer. 31,

---

*) Die, für den Begriff wichtige, Erzählung, Matth. 9, 1—8. M. 2. L. 5, unterſcheidet nicht Sündenvergebung und Heilung, (in welchem, unmittelbarem oder mittelbarem, Sinne dieſe auch jenen Namen hier führen möge), ſondern die — auch unter den Juden gangbare — Ankündigung derſelben, und die würkliche Verleihung.

**) Die Pſalmen ſtellen dieſe Sündenvergebung, in ihrer Nothwendigkeit für das einzelne Menſchenleben, dar, 32. 51. 103, 2. 12. and., vgl. Sprüchw. 28, 13. Nicht nöthig alſo, ſolchen Stellen beſondere Zeit- und Ortsbeziehungen beizulegen.

***) Jeſ. 38, 17. Jer. 16, 17. Hoſ. 7, 2. Pſ. 90, 8. 109, 14. Vgl. Scheid. cant. Hisk. 227 ss.

†) Dagegen Mich. 7, 9, im Namen der Beſſeren des Volkes, auch die Bereitwilligkeit ausgeſprochen wird, die Sündenſtrafe völlig zu tragen. Dieſe beiden Gedanken, jener, (wie der von

34. 50, 20. Ezech. 33, 16. 36, 25. 37, 25. Zach. 3, 9. 13, 1. Dan. 9, 24. Dann ſollten die glücklichen Zeiten eintreten *). Vgl. Matth. 1, 21. Luk. 1, 76 f. Joh. 1, 29. AG. 2, 36 ff. 3, 17 — 19. 5, 31. 26, 18. (Vgl. 11, 18. abwechſelnd mit ἄφεσις ἁμ., ζωή), Stellen, welche die Volkserwartungen, jener Verkündigung gemäß ausdrücken.

Es war eine falſche Anſicht, welche ſich doch frühzeitig ſchon herrſchend gemacht hat: daß die Apoſtel die Beſtimmung Chriſti in die Erwerbung der Sündenvergebung geſetzt hätten; ſowie es falſch war (oben ſchon hiervon) daß man ihn überhaupt nur der Sünde wegen erſchienen achtete. Die Sündenvergebung bedeutet vielmehr auch bei den Apoſteln, nur, den göttlichen Beſchluß, ungeachtet der Sünden und ihrer Schuld, mit dem Menſchengeſchlechte in eine neue Vereinigung zu treten, und dieſe ſelbſt zu veranſtalten. Beſonders tritt dieſes 2 Kor. 5, 19. und Kol. 2, 13. hervor **). Aber, wurde von den Propheten dieſes, als ein Act der göttlichen Gnade dargeſtellt,

---

würklicher Sündenbüßung, Jeſ. 1, 25 ff. 40, 2) und das Verlangen nach Sündenvergebung, wechſeln überhaupt in der alten Welt mit einander ab; doch ſo, daß dieſes, in den beſtimmten Aeußerungen, immer vorherrſcht. Vgl. dort 18 ff., zugleich eine, das Weſen der Sündenvergebung erläuternde, Stelle.

*) Immer wiederholte Sündenvergebung auf Reue, oder frei: 2 Moſ. 34, 6 f. u. ähnl. 1 K. 8, 33 f. Jer. 3, 7 ff. 36, 3 u. ſ. w.

**) Von Alters her wird dort unrichtig, καταλλ. und μὴ λογιζ. ἁμαρτίας, für gleichbedeutend genommen, da dieſes vielmehr das Antecedens von jenem iſt, wie in der zweiten Stelle das, χαρισ. τὰ παραπτώματα. Sehr richtig, und nach dieſen Stellen, Auguſtinus, fid. et symb. 10: Deus nos sibi reconciliavit, delens omnia peccata, et ad vitam novam nos vocans. Vgl. Theodoret zu Röm. 3, 8: durch die Lehre von Gnade und Vergebung, wollte Paulus nur τοὺς τῷ κηρύγματι προσιόντας θαῤῥεῖν κελεύειν, ὡς τῆς ἀφέσεως τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων ὑπὸ θεοῦ δεδομένης.

und nicht unmittelbar mit der Perſon des Meſſias verbunden; ſo ſtellen es die Apoſtel als Werk und Verdienſt Chriſti ſelbſt dar. Doch dieſes im Folgenden.

2. Hierbei bemerken wir noch, daß der Mittlername *) für den Meſſias und für Jeſum ſich in der apoſt. Sprache niemals zunächſt auf dieſen Gegenſtand, auf Sündenvergebung, bezog: wohin die lateiniſche Kirche ihn gewöhnlich gedeutet hat, während die griechiſche eben ſo unrichtig in ihm die Verbindung der beiden Naturen ausgedrückt fand. Es war kein meſſianiſcher Name unter den Juden **); ſondern, nach 5 Moſ. 5, 5, der gangbare für den Moſes (סַרְסוּר unter den Juden: בֵינוֹנִי war nicht dafür gebräuchlich) und in Beziehung auf die Geſetzgebung oder den Bund mit dem Volke: dem ἑρμηνεύς der Griechen entſprechend ***). So gebrauchte auch die Sprache des N. T. den Namen von Jeſu, als Bundesvermittler, Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24; und der Name, ἔγγυος 7, 22, iſt nur wenig bedeutſamer. Auch im Zuſammenhange

*) Im Allgemeinen über dieſen Begriff, Wetſtein und Winer zu Gal. 3, 19. *Carpzov.* Exercc. Phil. ad Ebr. 365 ss. Heinrichs Exc. 2. z. Hebr. Knapp, Scrr. v. arg. 263. (ſtellt mit Unrecht die Bedeutungen, interpres und conciliator zuſammen).

**) Der Name, Metatron, vom Meſſias gebraucht, entſpricht allerdings, unter den gangbaren jüdiſchen, dem μεσίτης am meiſten. Buxtorf. Lex. h. v. u. A. vergleichen ihn zu dieſem. (Oben S. 307.)

***) Bei Joſephus, Arch. 4, 6, 7. (von Gott als Schiedsrichter), wie Alex. Hiob 9, 32.) 16, 2, 2. (Menſchen, als Fürbitter). Beim Philo wechſelt μεσίτης häufig mit διαιτητής in der Bedeutung von Fürbitter ab. Vit. Mos. III. 678. (Mang.: διαλλακτής.) Eunapius, Vorr.: ἦν τὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων μέσον — mit Recht von Boiſſonade, 1. 137, von einem Dämon erklärt. Wie bei Plato μεταξὺ θεῶν καὶ ἀ. — Zweideutig iſt der Gebrauch des Wortes in der bekannten Stelle des Plutarch, welche Mithra den μεσίτης von Ormuzd und Ahriman nennt: aber wohl nicht (Rhode, Alter morgld. Urk. 126) als Vermittler für die Erde bei dieſen, ſondern auch als Mittler zwiſchen dieſen.

von Gal. 3, 20 ff., liegt die Bezeichnung des Vermittlers für Jeſum. 1 Tim. 2, 5, hat den Namen von der Beziehung auf Bund und Geſetz, hinweg, auf das ganze Werk Jeſu hinbezogen: jedoch auch, ohne den Begriff von Verſöhnung *).

Von der Geiſtesmittheilung unter dem Meſſias, ſind ſowohl die prophetiſchen Ankündigungen, als die apoſtoliſchen Anwendungen, oben ſchon aufgeführt worden. In ihm fand das Urchriſtenthum die volle, höhere Weihe für die Geſellſchaft und ihr Werk. In gleicher Maße alſo, wie Jeſus gekommen iſt, Sündenvergebung zu ſtiften; iſt er, nach den Apoſteln erſchienen, um den heiligen Geiſt zu verleihen.

4. Ganz angemeſſen, und hiſtoriſch-glaubhaft, wird nun gerade vornehmlich dieſe zwiefache Bedingung der Meſſianiſchen Beglückung, dem Vorläufer des Meſſias, Johannes dem Täufer, in den Mund gelegt. Sündenvergebung, Joh. 1, 29. vgl. Luk. 1, 77. (Denn dort läßt die Zuſammenſtellung der beiden Sätze wohl keine andere Erklärung zu **): *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* läßt ſich auch nicht ſchlechthin mit *αἴρ. τὰς ἁμαρτίας*, 1 Joh. 3, 5. 8., vergleichen; und, was das Lammesopfer anlangt, welches nach jener Erklärung unſtreitig in der Stelle beſchrieben würde, ſo haben wir dabei nicht zu ängſtlich den Levitiſchen Cultus zu vergleichen. Es iſt eine Bildervermiſchung — Sühnopfer, Milde, Demuth — vielleicht durch Jeſ. 53, 7, veran-

---

*) Denn das *διδόναι ἑ. ἀντίλυτρον* V. 6, gehört nicht zum Begriffe des Mittlers; ſondern führt das Verdienſt Jeſu aus: der zur Rettung Aller gewürkt habe. Uebrigens iſt hier das Heil auch nicht in die Sündenvergebung, ſondern in die ſittlichen Erfolge Jeſu, geſetzt.

**) So Storr: grammatiſche Bemerkk. über Joh. 1, 29. Flatt. Mag. II. 193 ff. *Gabler.* meletemata in l. Io. 1, 29. Ien. 808 s. 4 Progr., als Zuſammenſtellung der Meinungen über d. St.

laßt *); und offenbar erſcheint ja dieſelbe wieder 1 Petr. 1, 18. und in den Bildern der Apokalypſe, 5, 6. 13, 8. Uebrigens lagen ſich die Begriffe deſſen, welcher Sündenvergebung ſchaffte, und des Sühnopfers, in der iſrael. Denkart und ſelbſt in der Sprache ſehr nahe **).) Geiſtesmittheilung wird vom Täufer verkündigt, Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. Joh. 1, 33. (Ob nun dieſe Taufe, als eine *mit* Geiſt, als ihrem Stoffe, oder, verbunden mit Geiſtesgaben, gemeint ſei). So entſprechen dieſe Verkündigungen genau der des *annähernden* Gottesreiches und der Verpflichtung auf den, welcher nun erſcheinen ſollte (εἰς τὸν ἐρχόμενον) und zur Sinnesänderung (εἰς μετάνοιαν); da ja auch die Propheten immer die Sündenvergebung an eine gewiſſe *Würdigkeit* des Volkes geknüpft hatten, und der Vorläufer eben ſo wohl Anforderungen, als Verheißungen, auszuſprechen hatte.

Eine andere Chriſtologie hatte Johannes d. T. überhaupt nicht (den Evangelien zufolge) als die der Propheten A. T. geweſen war ***). Weder eine *höhere*, (von welcher man dann gewöhnlich annimmt, daß ſie Joh. 1, 30. 3, 30 f., ihm nur vom Apoſtel, Johannes, beigelegt worden ſei) noch eine *niedere*, auf blos äußerliches Glück, oder eine äußerliche Errettung, gerichtet. Ja die

---

*) Oder auch durch das Paſchalamm, das zwar (Spencer. II. 4, 1.) den Juden ſelten als verſöhnend, und als Typus des Meſſias, galt; aber doch ſtets als geheimnißvoller Typus des Zukünftigen. So denn auch 1 Kor. 5, 7. wiewohl auch hier nicht als Vorbild des Sühnopfers. Doch als verſöhnendes *Blut*, ſammt der Beſchneidung (nach Ezech. 16, 6, was von *mehrfachem* Blute verſtanden wurde) z. B. in Pirke Elieſer.

**) Wir haben alſo nicht nöthig, in den Worten gerade eine beſtimmte Hindeutung auf einen, durch Stellvertretung verſöhnenden, *Tod* anzunehmen.

***) (Hemsen) Nonnulla de christologia Io. bapt. 824. (Nur nicht die Erklärung S. 8. von Joh. 1, 29, aus einer falſchen Ueberſetzung.)

Hoffnung des Volkes tritt bei dem Täufer unzweideutig, aber eben in der altprophet. Denkart, in rein moraliſcher Bedeutung und Geſtalt hervor. Aber, ſofern das Evangelium ſich auch über das Prophetenthum erhob, wird Matth. 11, 11. Luk. 7, 28. (wenn das μείζων anders, nicht blos den anzeigt, welcher zu höheren Würden gelangt ſei) der Geringſte im Gottesreiche über Johannes geſetzt.

Die geſchichtlichen und archäologiſchen Schwierigkeiten bei der Perſon und Würkſamkeit des Täufers, gehen die gegenwärtige Unterſuchung wenig an *). Nur möge es hier angedeutet werden, daß die Evangeliſten, in Bezug auf das perſönliche Verhältniß zwiſchen Jeſus und Johannes, in keinem würklichen Widerſpruche ſtehen: wenn man ſie, auch mit der gewöhnlichen Anſicht, ſo verſteht, daß der Täufer nur die bevorſtehende Erſcheinung des Meſſias gekannt, aber von der Meſſianität Jeſu erſt bei ſeiner Taufe habe überzeugt ſein wollen; und Matth. 3, 14, nur von höherer, perſönlicher Bedeutung überhaupt die Rede ſei **). Dann aber möchte die (nicht zu entſcheidende, überhaupt aber ſehr weitſchichtige) Frage über das Alter der jüdiſchen Proſelytentaufe ***) wohl in keinem eigentlichen Zuſammenhange mit

*) Nach den früheren Abhh., von Cludius und e. Ungen. (Henk. N. Mag. VI. 373 ff. Muſ. II. 513 ff.) und ähnlichen; iſt Perſon und Sache des Täufers neuerlich in Erwägung gezogen worden von Planck. Geſch. des Chr. in d. P. ſ. Einf. I. 113 ff. Leopold, Jo. d. T., eine bibl. Unterſ. 825. (*Abegg* de Io. bapt. or. 820. *D. Bax* spec. de Io. bapt. Roterd. 821).

**) Die Anfrage bei Jeſus, Matth. 11, 3. Luk. 7, hat, wenn man Nichts in ſie hineinträgt, gewiß keine Schwierigkeit, und iſt dem Früheren ganz gemäß. Bengel, Archiv I 771 ff.

***) Nach den früheren, bekannten Abhh. (ſchon vor Danz, und Wernsdorf; von Selden, Limborch; und im Gegentheile, Voetius u. A.) Ziegler, ü. die Joh. Taufe, als unveränderte Anwendung der jüdiſchen Proſel. Taufe, u. ü. d. Taufe Chriſti, als Fortſetzung der Joh. Taufe. Th. Abhh. II. 132 ff. Bengel,

der Johanneiſchen Taufe ſtehen. Durch die Hindeutung auf einen ſolchen Ritus hätte dieſe ſich ja auch ſelbſt, entweder als überflüßig, oder als etwas Niedrigeres, dargeſtellt. Auch mit den anderen, jüdiſchen Waſchungen und Taufen, ſtand ſie nicht in Zuſammenhang *). Sondern (wie ſchon die Fragen, Joh. 1, 25. bezeugen) nur mit dem Meſſianiſchen Bilde von der ſündentilgenden, ſühnenden, Taufe, nach Ezech. 36, 25. 37, 23. Zachar. 13, 1. Und ſo, als einen erwarteten (nicht als einen gewöhnlichen) Ritus, ſcheint ihn auch Joſephus zu nehmen, Arch. 18, 5, 2, und auf ſeine Weiſe, vom Meſſias weg, mehr im Sinne der griechiſchen Myſterientaufe, zu deuten.

54.

In der apoſtoliſchen Lehre wurde aber das Eine von dieſen vorbereitenden, bedingenden, Ereigniſſen und Gnadengaben, die Sündenvergebung, vornehmlich an den Tod Jeſu geknüpft. Dieſes geſchieht übrigens auf mannichfache Weiſe: auch wird ſowohl jener Erfolg noch auf andere Art begründet und nachgewieſen, als dieſer Tod noch unter den verſchiedenſten, anderen Geſichtspuncten dargeſtellt. Auch dieſer ganze, wichtige und umfaſſende, Kreis von Lehren und Begriffen, lag nur in Gemüth und Anſchauung der Apo-

---

ü. das Alter der jüd. Proſelytentaufe. 814. und, Archiv II. 740 ff. (Es ſcheint uns, als müſſe in den Materialien für dieſen Gegenſtand noch Vieles genauer, für die jüdiſch-chriſtliche Archäologie, geſichtet werden.)

*) *Βαπτισμοὶ διδαχῆς*, nach der, oben angedeuteten, Erklärung von Hebr. 6, 2. *van Dale*, hist. baptismorum ebr. et chr. An Diss. super Aristea. Auſt. 705.

ſtel; und weder jene Zeit, noch das A. T., gab etwas Mehr dazu her, als vorbereitende Vorſtellungen.

Die proteſtantiſch-kirchliche Lehre vom Verdienſte des Todes Jeſu, weicht von der des N. T., ſchon durch den Begriff der Sündenvergebung ab; wie das Vorige entwickelt hat. Durch dieſen wird aber die Sündenvergebung nicht allein auf das Zeitalter Jeſu, oder die Juden und Heiden, welche übertraten, bezogen *); (in der Rede, AG. 13, 39. wird ſie nur im Gegenſatze zum Unzureichenden der Moſaiſchen Anſtalt beſchrieben): dieſe Nichtbeachtung der Sünde, um für das Heil der Menſchen zu ſorgen, wiederholt ſich, nach der apoſt. Lehre, bei jedem Einzelnen, auch dem ſchon Chriſtgewordenen, wenn er ſich zum Evangelium innig, hoffend hinwendet. Dieſes liegt auch in den Pauliniſchen Darſtellungen **): ausdrücklich wird es 1 Jo. 2, 1. 2. geſagt, und im Briefe an die Hebräer ausgeführt (Vgl. 9, 12. 10, 14) ***).

Aber mehr noch weichen jene beiden Lehren darin von einander ab, daß die Sündenvergebung bei den Apoſteln, weder allein ſo, im Tode Jeſu, begründet, noch dieſer in jener Beziehung allein dargeſtellt wird. Der Tod Jeſu iſt ihnen (wie er unerwartet, ſchreckend, eingetreten war, und ſich doch in freudige Ereigniſſe aufgelöſt hatte, obwohl fortwährend ihnen geheimnißvoll, den Uebrigen aber, Juden und Heiden, verhaßt und läſterlich †)) ein hohes

*) Löffler, über die k. Genugthuungslehre. 1794. Schrr. I. Semler (vgl. Paraphr. 1 Jo. a. St.) fand ſogar in der chr. Sündenvergebung nur das, daß der jüdiſche Vorwurf, die Heiden ſeien Sünder, durch Jeſum aufgehoben ſei.

**) Auch, wie oft ſchon bemerkt, in der Parallele zwiſchen den beiden Adam's, wenn hierbei gleich nicht vornehmlich von der Sündenvergebung die Rede war.

***) Damit kann 10, 26, nicht ſtreiten: dieſe Stelle redet von den Sünden aus Trotz und Bösartigkeit.

†) In allen dieſen Beziehungen mußte Paulus gerade vor

Symbol für freie, mannichfache Deutung. Aber ſelbſt in der Bedeutung als Verſöhnungsmittel wird derſelbe im Urchriſtenthum, wiederum verſchieden dargeſtellt, und niemals ganz im Sinne einer der Kirchenparteien. — Die älteſte Kirche kannte denſelben eben ſo wenig: aber immer knüpfte ſie an dieſen Tod, und an das Kreuz, in Bild und Begriff, ihre ſchönſten Hoffnungen, ihre ſinnvollſten Gedanken.

1. Neben den Erfolgen des Todes Jeſu *) wird die Sündenvergebung auch 1) überhaupt auf das Werk Jeſu zurückgeführt; alſo als Gnadengeſchenk Gottes dargeſtellt, vor dem Eintritte der eigentlichen, chriſtlichen Segnungen; dieſes geſchieht beſonders in den, ſchon berührten, Stellen, welche nur die israelitiſchen Erwartungen von der meſſianiſchen Sündenvergebung rein wiedergeben. 2) Der

---

Allen ſich auf dieſen Gegenſtand, und ſeine Deutungen hinwenden. Eine Gleichſtellung des Todes ausgezeichneter Männer, oder ihres eigenen, mit dem Tode Jeſu, an ſich und in Hinſicht auf den Erfolg; lag den Apoſteln ganz fern. Schon darum alſo kann Kol. 1, 24, nicht von der Vollendung des Verdienſtes Jeſu verſtanden werden (Heinrichs Exc. z. d. St. 244 ff.; auch nicht Phil. 3, 12), ſondern es bedeutet das Ertragen der, noch übrigen, Leiden Jeſu, des Todes nämlich.

*) Ueber den Tod Jeſu, in bibliſcher Hinſicht (neben der, oft aufgeführten, Schrift von de Wette) J. D. Michaelis Ged. ü. d. L. d. h. S. v. Sünde und Genugthuung. 79. 2. A. Storr, ü. den eigentl. Zweck des Todes Jeſu. Br. a. d. Hebr. II. C. A. Schwarze, ü. den Tod Jeſu. 795. (Gubalke) Darſtellung der Geſichtspuncte, aus welchen der Tod J. betr. werden kann. 803. Tholuck, d. Lehre v. d. Sünde u. vom Verſöhner. 826. 2. A. J. Stier, Beitrr. z. bibl. Theol. (L. 828) S. 24—116. (Nur gegen die kirchl. Satisfactionslehre). Gratz Excurs ü. Sündenvergebung — über den Verſöhnungstod J., Comm. z. Matth. I. 451. ff. II. 309 ff. Klaiber, d. Lehre von der Verſühnung und Rechtfert. d. Menſchen. Tüb. 823. Oſiander, Idee'n zu e. pragm. Darſt. d. Paul. Verſöhnungslehre. Tzſchirn. Mag. f. chr. Pr. I, 1, 2.

würdigen Geſinnung der Menſchen zugeſagt. Matth. 6, 12. 14. 18, 21 ff. Luk. 7, 47. 18, 14. Jak. 5, 15. 20. Doch bemerken die Proteſtanten ſehr richtig, daß dieſe Aeußerungen an ſich, einer Verſöhnungsanſtalt nicht widerſprechen würden: ſie ſprechen von keinem Verdienſte des Menſchen, und bezeichnen doch nicht den Grund der Sündenvergebung bei Gott*). Noch leichter ließen ſich diejenigen Stellen hereindeuten, welche die Reue und Beſſerung (μετάνοια) als Bedingung der Sündenvergebung, darſtellen. Selbſt in den Apokryphen A. T. braucht von einem eigentlichen Gutmachen der Vergehungen, und beſonders durch gewiſſe, einzelne, Werke, nicht die Rede zu ſein; ſondern auch nur von Sündenvergebung für die Würdigen, deren Geſinnung ſich in gottgefälligen Werken darlege**).

2. Vom Tode Jeſu ſelbſt finden ſich im N. T. auch mehre, ganz allgemeine Ausdrücke, aus denen ſich entweder an ſich, oder überhaupt, nicht die, hier gerade ausgeſprochene, Vorſtellung abnehmen läßt. Dahin gehören: für die Menſchen, anſtatt ihrer, um ihrer Willen (ὑπὲρ, ἀντὶ, διά) ***), aber auch, Rettung, Erlöſung und Verſöhnung der Menſchen mit Gott. Jene alle geben nur den Begriff des Vortheiles, des Heiles für die Menſchen; keinen beſtimmteren vom Zwecke und von den Mitteln, welche dafür angewendet. Aber Erlöſung giebt (ohne Beſtimmung des Mittels, und der Macht, von welcher die Menſchen befreiet ſeien) nur den einer Beglückung mit eigener Aufopferung: wie denn, als das λύτρον, auch immer das Leben Jeſu

*) Vgl. prot. Ausll. zu Luk. 7.

**) Sir. 3, 3. 14. 28, 2 ff. Aber: Reue verſchafft Sündenvergebung, 17, 29. 18, 28. 32, 3. Die bekannte Stelle, Tob. 4, 10.

***) Raphel. animadvv. e Xen. 205 s. Lamp. ad Io. II. 655. Wolf. cur. Io. 11, 50. (Für den kirchl. Begriff oft das ὑπεραποθνήσκειν Plat. Symp. 24. und θνήσκειν ὑπέρ — Eurip. Alc. 701 gebraucht.) — 1 Kor. 15, 3. ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν —.

dargeſtellt wird. Zuerſt Matth. 20, 28. Mark. 10, 45. vgl. Joh. 10, 15 f.*) Die Verſöhnung (καταλλαγή **)) iſt das Friedenſchaffen zwiſchen Menſchen und Gott; welches denn auch nur von allgemeiner Bedeutung iſt, und ſich ſowohl auf die Würdigkeit, als auf das Zutrauen zu Gott, welches wiederkehren ſollte, beziehen kann. Ihm ſteht (Eph. 2, 18 und Kol. 1, 20.) die Verſöhnung der Menſchen untereinder, zur Seite. Auch Rechtfertigung und Gerechtigkeit durch den Tod Jeſu, gehören zu dieſen vielſeitigen Begriffen***). Die, zuerſt erwähnten, allgemeinen Ausdrücke herrſchen in den Evangelien vor; deren Sinn und Styl (wie ohne Zweifel auch die eigenen Erklärungen Jeſu) das Ereigniß mehr nur ankündigend, oder in einfacher, menſchlicher Weiſe darſtellen ließ: wiewohl auch ſie, wie wir ſehen werden, beſtimmtere Andeutungen geben, und Johannes auch hier weiter geht.

---

*) Bloße Befreiung (z. B. von der Sünde: Röm. 7, 24. Kol. 1, 13 ſteht ῥύεσθαι) bedeutet das Wort nirgends. Von λύτρον, und den entſprechenden Worten, Roſenmüller 2. Exc. z. Levit. Sie konnten von Sühnopfern gebraucht werden; waren aber in der Levit. Sprache nicht davon gewöhnlich. (Sprüchw. 21, 18. bedeutet Löſegeld für die Guten, nur Belehrungs- und Ermunterungsmittel: vgl. 11. Eher liegt Jeſ. 43, 3. in einer, auch uneigentlichen, Stelle, im Worte der Begriff des Stellvertretenden.)

**) Etwas Anderes iſt ἱλάσκεσθαι, und die abgeleiteten Formeln. Dieſe haben immer den Begriff von Verſöhnung. Doch findet ſich auch bei ihnen, nicht die Formel: Gott verſöhnen, im N. T., wie Alex. Zach. 7, 2 and. — Zu einander gehören aber die Begriffe von καταλλαγή und εἰρήνη πρὸς θεόν, (Röm. 5, 1), wie das häufigere, προσαγωγή und παῤῥησία (Röm. 5, 2. Eph. 2, 18. 3, 12): jenes nicht mit εἰρήνη θεοῦ, Phil. 4, 7. (Alex. Jer. 16, 5.) zu verwechſeln, und nicht mit pax Deûm (Liv. 3, 57. Virg. Aen. 3, 370) zuſammenzuſtellen. Feindſchaft Gottes in einem weiteren, nur praktiſchen, Sinne, Röm. 8, 7. Kol. 1, 21. Jak. 4, 4.

***) Ueber σωτηρία und das Verwandte, im Vorigen.

3. Aber es entwickeln ſich neben dieſen Formeln auch, beſtimmt und ausgeführt, verſchiedene Anſichten, Deutungen, Anwendungen jenes Todes; ohne daß eine der anderen vorgezogen und unter ihnen ausgezeichnet würde.

1) Als moraliſch nothwendiges Ereigniß, von der Bedeutung eines Märtyrertodes, wird er gerade am wenigſten dargeſtellt. Vielleicht Matth. 16, 32: beſtimmter Joh. 17, 19. (ἁγιάζω ἐμαυτόν — ἀληθείᾳ) 1 Tim. 6, 13.

2) Als Beweis der göttlichen Liebe, Joh. 3, 16. *) 1 Joh. 4, 9. Röm. 5, 5. 8, 32 **). Menſchlicherweiſe (vielleicht immer mit Rückſicht auf Abraham's Geſchichte), oder ſo, daß die Menſchen, als würdiger Gegenſtand, dargeſtellt werden ſollen, dem ſogar das Reinſte und Erhabenſte aufgeopfert worden ſei.

3) Als ſittliches Beiſpiel: der Liebe, 1 Joh. 3, 16. des Dienſteifers, 1 Petr. 2, 21., der Beſcheidenheit, Phil. 2, 5.

Die Gnade (χάρις) Gottes und Jeſu, beſonders auch an dieſes Ereigniß geknüpft, deutet zugleich auf Unwürdigkeit und Sündenvergebung hin.

4) Als Bundesopfer, bei der Abendmahlsſtiftung und im Briefe an die Hebräer (13, 20). Schon Zach. 9, 11. wird auf das Bundesblut hingewieſen, deſſetwegen das Volk mit Gott vereinigt bleibe. Dieſe Idee iſt weſent-

*) Doch hier wird noch eine andere Bedeutung dieſes Todes, wiewohl weniger beſtimmt, angedeutet. Es ſcheint dieſe: daß er das erhebende Beiſpiel eines Durchganges zum höheren Leben geben ſolle. Dieſer Hindurchgang wird durch das ὑψοῦσθαι ausgedrückt; welches Johannes dann (wahrſcheinlich nach jenem Bilde aus der Moſ. Geſchichte) wiederholt gebraucht, 12, 32. 34.

**) Dieſen Gedanken vom Tode Jeſu ſtellt Uſteri (a. S. 56. 71. 90. 106 and.) als die einzige Pauliniſche Anſicht deſſelben, dar, und zwar faſt, wie die prot. Kirche: jene Liebe rege Gegenliebe, und mit ihr alles Gute, an.

lich von der des Sühnopfers verſchieden *): und, ſollte ſie ausgeführt werden, ſo müßte die Menſchheit, als das Darbringende gedacht werden, damit ſich Vorſätze und Verheißungen daran knüpften.

5) Als Mittel zur Abſchaffung des Moſaiſchen Geſetzes. Dieſes auf vielfache Weiſe: von der Stellvertretung im Folgenden. Aber ſchon, indem dieſe Todesart als heidniſch galt **), und unter den Meſſiasbekennern alſo, da ihn Jeſus gelitten hatte, die Verachtung des Heidniſchen, ſomit das Judenthum, aufheben mußte. Dieſes liegt im Allgemeinen wohl in den Briefen an die Epheſer und Koloſſer zum Grunde. — Dann auch, ſofern mit dem Tode Jeſu überhaupt die neue Religonsanſtalt begonnen haben ſollte, mit welcher der Moſaismus erloſch. Eph. 2, 15. So iſt vielleicht auch Joh. 11, 52. der Tod Jeſu gemeint, welcher die zerſtreuten Gotteskinder verſammeln ſollte. — Einzelne, zufällige, Deutungen: Gal. 3, 13. ***) Kol. 2, 14. Auch Hebr. 7. 12. „Mit dem Opferdienſte,

*) (Gabler) kurze Entwick. der N. T. Begriffe von den Abſichten des Todes Jeſu, aus der Grundidee eines Bundesopfers. Henk. Mag. VI. 1 ff. — Sündenvergebung gehört, im eigentlichen Sinne und unmittelbar, nicht zur Idee des Bundesopfers: doch ſoll dieſes nicht zu Gunſten der neueren Zweifel am εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Matth. 26, 28, geſagt ſein.

**) Dieſes war die eigentliche Schmach jenes Todes. Andere Anſichten in: *Henke*, de eo quod inprimis ignominiosum fuit in supplicio I. C., Opuscc. 137 ss. — Die Ableitung der Trennung vom Judenthum, aus dem, „an Jeſu begangenen, Juſtizmorde", Paulus, Comm. IV. 87 ff. 582., hat keine Klarheit: oder ſie findet ſich nicht bei jenen Schriftſtellern, wenn ſie bedeuten ſoll, das Geſetz und Judenthum, unter deſſen Vorwand Chriſtus getödtet worden, habe nun nichts mehr gelten können. Gal. 2, 19. διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, hat dieſen Sinn gewiß nicht. (Uſteri a. O. 126.)

***) Die Flüche, welche auf dieſe Todesart gelegt worden waren, können nicht mehr Statt haben; und ſo hat das Geſetz ſelbſt ſeine Kraft und Bedeutung verloren.

der nun nicht mehr Statt habe, ſei die Moſaiſche Anſtalt ſelbſt untergegangen."

6) Als Stellvertretung für die Menſchen, welche ſich zu Jeſu hielten. Wo dieſe Idee von den Apoſteln, ohne Rückſicht auf Opfer, ausgeſprochen wird *); da bezieht ſie ſich auf die Allegorie vom erſten und zweiten Adam. (Oben zu 48.) Und in dieſem Sinne finden wir den Tod Jeſu auf dreifache Weiſe gedeutet:

a) moraliſch: die Menſchen ſollen ſich, mit Jeſu geſtorben, achten, daher ſo das Alte, als das Eigenſelbſtſüchtige, ablegen. Röm. 6, 1 — 13. **) Auch 8, 2 ff. (Denn das Unmögliche im Geſetze war die ſittliche Reinigung) 2 Kor. 5, 15 ff. 1 Petr. 2, 24***). (Dieſe beiden ſind beſonders ſehr gemisdeutete Stellen; indem man auch ſie auf den Verſöhnungstod bezog) †). Eben ſo konnte auch das Leben Jeſu, als verdienſtlich, dargeſtellt werden; da es ſtellvertretend geweſen ſei: Röm. 5, 19. Eph. 5, 2. 1 Joh. 2, 1. δίκαιον, noch nicht δικαιοῦντα. (Zum ſogenannten, thätigen Gehorſam in der Kirche, aber auch aus ſehr unpaſſenden, anderen, Stellen, Matth. 3, 15. Röm. 10, 4. Gal. 4, 4. ausgebildet) ††).

b) Mit Beziehung auch auf die Abſtellung des Moſaismus: Röm. 7, 1 ff. Gal. 2, 19. 4, 5.

---

*) Die kirchliche Glaubenslehre hat daher mit Unrecht die Begriffe von mors vicaria und expiatoria gleich gebraucht.

**) *P. H. Hugenholtz* D. de cap. 6. ep. ad Rom. Utr. 821.

***) Anders ἀναφέρειν ἁμαρτίαν Hebr. 9, 28.

†) Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß die platoniſchen Stellen vom philoſophiſchen Tode nicht hierher gehören: dennoch wurden ſie hier gewöhnlich gebraucht.

††) *Winzer.* de obed. C. activa. 826. Die bibliſchen Begriffe in der ὑπακοὴ τοῦ χ., *Morus*, de Christo, demandatum sibi a P. duplex negotium exsequente cum virtute, et hactenus Deo obediente. Diss. I. 308 ss. Die Kirche, und noch neuere Theologen, finden in dem Gehorſam Jeſu, Röm. 5, nur die Eine Handlung, in welcher Jeſus in den Tod gegangen ſei.

c) ſo, daß der Tod der Menſchen dadurch aufgehoben ſein ſoll. Hebr. 2, 14. „Er ſtarb, und es waren in ihm die Anſprüche des Todes an das ganze Geſchlecht abgetragen.“ *) Es war natürlich, daß hierbei die Auferſtehung (als ſtellvertretendes Uebergehen zum Leben) mit dem Tode gleichgeſetzt werden konnte: Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 21 ff. 54. — Die Aufhebung, Vernichtung des Todes, wird in der Kirche irrigerweiſe mit der Sündenvergebung gleich genommen **).

7) Als Stellvertretung zur Verſöhnung (ἱλασμός) und Sündenvergebung; nach dem Bilde eines Sühnopfers. AG. 13, 38 f. Röm. 3, 25. (Die Auferſtehung, 4, 25, iſt hierbei nur, Beſtätigung oder Ausführung deſſen, was Jeſus im Tode gewürkt habe:) wie 8, 34 ***) 5, 6 ff. (8, 3, kann περὶ ἁμαρτίας, dem Zuſammenhange nach, nicht die levitiſche Bedeutung haben) 2 Kor. 5, 21. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Tit. 2, 14. †) Hebr. 9, 15. 28. 10, 10. 1 Petr. 1, 2. 1 Joh. 1, 7. 2, 2. 3, 5. Apok. 1, 5., und ſonſt in dieſer Schrift, im Bilde von Joh. 1, 29. Doch mag daſelbſt, 5, 6. 9 f. und 7, 14. mehr von einem moraliſchen Erfolge die Rede ſein.

Das Opfer wird hierbei, entweder überhaupt nach der

---

*) Daß die kirchlichen, ſo verbreiteten, Vorſtellungen von Verſöhnung, oder von Täuſchung (nach 1 Kor. 2, 6. 8. vgl. Bertholdt's Abh., Opuscc. V.) des Satan im Tode Jeſu, keinen Grund in der Schrift haben: ſetzen wir, als entſchieden, voraus.

**) Die älteſte Kirche hielt ſich vorzugsweiſe an jenen Sieg über den Tod, den Jeſus im Tode erworben habe. — Der proteſtantiſchen Kirchenlehre ſteht daher ganz nahe: *M. Weber*, paradoxon, ὁ ἐν χριστῷ οὐκ ἀποθνήσκει — Halle. 824.

***) *Μᾶλλον δὲ* hat hier alſo ganz eigentliche Bedeutung: die fortwährende Liebe und Sorge Jeſu war unmittelbarer und in höherem Grade bedeutſam für das Leben.

†) Denn das λυτροῦν und καθαρίζειν ſcheint die Bedingung von dem ζηλοῦν καλὰ ἔργα auszudrücken.

Anſicht der ſpäteren Juden *) genommen und angewendet, oder das Eine am Verſöhnungstage gemeint (3 Moſ. 16, 21. 17, 11.); welches als wahrhaft ſtellvertretend-verſöhnend angeſehen wurde, und deſſen Bilder auch bei dieſer Auffaſſung vom Tode Jeſu, am meiſten angewendet wurden **). Jene Kraft der Opferung Jeſu gründete ſich alſo, der apoſtoliſchen Lehre gemäß, auf die Reinheit und Schuld-(Flecken-)loſigkeit der Perſon; und nur Hebr. 9, 14, ſieht (aber auch nicht blos beim Opferbilde) auf ſein höheres Weſen dabei hin ***).

Im Sinne des Briefes an die Hebräer lag es, wie früher ſchon bemerkt wurde, jenes Opfer, als ſchwaches Abbild einer überſinnlichen Darbringung, auszuführen: und ſo ging es natürlich in das Bild vom Hohenprieſter, und in dieſem die Idee vom Tode Jeſu, in die der Auferſtehung über. In dieſer ſei nämlich das Verdienſt des Todes erſt geltend gemacht, das Opfer dargebracht, und die

*) Die Moſaiſche Opferlehre iſt eine andere, wie, ſeit Michaelis vornehmlich, faſt anerkannt iſt. Vgl. Paulus, Comm. v. d. Pſſ. 211 ff. Ev. IV. 133 ff. Das Opferweſen des Alterthums ſcheint noch einer durchgeführten Geſchichtſchreibung zu ermangeln; einer ſolchen, welche ſich ſo von der myſtiſchen, als der zu niedrig-bürgerlichen, Anſicht fern hielte, und weder nur überall Sühnopfer, noch auch bloße Mahlzeiten oder Königsgaben, in den Opfern der Urzeit, fände. Unter verſchiedenen Geſichtspuncten: *G. Outram.* de sacrificiis. Amst. 688. *C. Iken*, Diss. II. 1. 2. Sykes, über Natur, Abſ. und Urſprung der Opfer. 778. F. A. Wolf, ü. d. Entſt. d. Opfer. Verm. Schrr. 243 ff. — F. Baader, Schelling. J. v. D. f. D. I. 30 ff. Maiſtre Abh. ü. d. Opfer: Abendſt. v. S. Peterb. II. 333 ff. D. U.

**) Daher auch eben der Brief an die Hebräer, welcher das Verſöhnungsopfer ſo hoch ſtellt, das Opfer überhaupt nur niedrig ſetzt (ἀνάμνησις) 10, 4.

***) Daß die beiden Hauptſtellen der Anſelm'ſchen Lehre, Hoſ. 1, 7. Pſ. 49, 8, einen ganz anderen Begriff von Erlöſung enthalten, als von dem hier die Rede iſt: dieſes iſt anerkannt.

himmliſche Stäte für die Gläubigen geweiht worden. Dieſe Darſtellung vom Hohenprieſter beruht zwar ganz auf jüdiſchen Meinungen und Bildern *); davon aber, daß ſie ſelbſt ſchon früher, als Meſſianiſche Form unter den Juden gegolten habe, findet ſich keine ſichere Spur.

4. Dieſer geſammte, vielſeitige und reiche, Gegenſtand der Erörterung und Darſtellung, gehört den Apoſteln ſelbſt an, und ihrem Verlangen, in das erhaben = dunkle Symbol, das ihnen im Tode Jeſu gegeben worden war, Bedeutſamkeit und Anwendbarkeit zu legen **). Im gleichzeitigen Judenthume lagen keine, auch nur entfernte, Andeutungen ſolcher Vorſtellungen, oder ſelbſt nur der von einem leidenden oder ſterbenden Meſſias: dieſes wurde früher ſchon (S. 134.) erwähnt ***). Aber auch nicht im A. T.; wenn man nicht den Begriff Meſſianiſcher Weiſſagungen zu jener idealen Bedeutung (oben bei 49) erweitern wollte, in welcher ſie hier vielleicht von den Apoſteln ſelbſt oft genommen werden. Die Berufung der Apoſtel auf Weiſſagungen von den Leiden des Meſſias, kann indeß bisweilen nur die Bedeutung haben, daß es überhaupt ſo von Gott beſtimmt

*) *Rhenferd.* comparatio expiationis P. M. cum exp. I. C. An der Ausg. des Tr. Joma. Fran. 696. *Griesbach.* de imagg. Iudaicis, quibus A. ep. ad Ebrr. in describ. Mess. prov. usus est. Opuscc. II. 23. *Winzer.* de sacerdotis officio, quod Christo tribuitur in ep. ad Ebr. 825 s. 3 Progrr.

**) Stäudlin, von dem Urſprunge der Idee eines leidenden, büßenden und ſterb. Meſſ., Gött. Bibl. d. neueſten th. Lit. I. 241 ff. Beitr. z. hiſt. Intp. des N. T., Henk. N. Mag. III. 2. Schmidt Bibl. f. Kr. u. Ex. I. 18 ff. u. A.

***) Auch S. 116. die ſpätere, zur Ausgleichung mit der Samaritan., nicht mit der chriſtl., Meſſiaslehre, oder zur Herabſetzung der Samaritan. beſtimmte Lehre vom doppelten Meſſias. Es ſcheint aber auch das meſſianiſche Leiden bisweilen (wie in der Stelle, Sanhedr. I., auch bei de Wette, de morte I. C. 67) das Mitleiden in der Noth der Zeit, nicht ein perſönliches, beſonderes zu bedeuten. Der Meſſias achte dieſe Noth (Ausſatz nach Jeſ. 53, 3. 4.) für ſich gering, immer bereit, zur Hülfe zu erſcheinen.

ſei; oder ſeine Sache ein ſo wechſelndes Geſchick haben müſſe. (Luk. 24, 46. AG. 3, 18 ff. 26, 23. 1 Kor. 15, 3. 1 Petr. 1, 11.) Aber es könnte Jeſ. 52, 13—53. wenn es auch auf den beſſeren Theil des iſr. Volkes gehen ſollte (41, 8. 42, 20. vgl. Pſ. 44, 22); Pſ. 22, 16 *), und Zach. 12, 19. (nach der Johanneiſchen, Ev. 20, 37. Apok. 1, 7, und mehrfach beſtätigten Lesart: אליו) **) als Hindeutungen jener Art angeſehen werden: wiewohl ganz verſchieden von dem allgemeinen Meſſianiſchen Typus der Iſraeliten, und ebenſowenig dem würklichen Ereigniſſe in Jeſu und ſeiner Geſchichte entſprechend. Die Stelle im B. Daniel (9, 26. ***)) welche, wenigſtens in der Kirche, hierbei immer am meiſten gegolten hat; ſpricht gewiß nicht vom Untergange des Meſſias, ſondern dem Wiederaufhören der Königswürde für einige Zeit.

Vorbereitende Begriffe und Bilder für die Idee des Verſöhnungstodes Jeſu, waren im A. T. ſelbſt:

*) Ausführliche Abh. über die dreifache Lesart der Stelle, *Pocock.* Misc. ad port. Mos. c. 4. Paulus Comm. z. den Pſſ. 120 ff. nebſt Roſenm. und de Wette (כארו hat äußerlich wohl am meiſten für ſich; und, kann es nicht, binden, bedeuten, ſo iſt es wohl, blutrünſtig machen, foedare, oder einſchnüren, perforare, mit demſelben Sinne, quadrupedem constringere.)

**) Indeſſen hat das אלי doch große, äußerliche Bedeutung, und es braucht kein buchſtäblicher Parallelismus mit עליו Statt zu haben. „Zu mir, dem Verhöhnten, (βλασφημεῖν von βλάπτειν) kehren ſie zurück; und über das Vergangene oder, (Roſenm. z. d. St.) wegen des Verhöhnten, wird das Volk klagen.“ אליו vertheidigte z. B. Ammon, bibl. Th. II. 204. *de Wette*, Comm. 10. Ueber alle dieſe Stellen A. T. ſ. Vitring. Obss. II. 9.

***) Aus ihr iſt die 4 Esr. 7, 29 f. Et morietur filius meus Christus; wahrſcheinlich ächt, und ganz eigenthümliche Deutung der ganzen Rede in Daniel. („Alle, auch der Meſſias, ſollen ſterben, um zuſammen an Auferſtehung und Welterneuung Theil zu nehmen.“) — Wie oben, in der Hauptſache auch B. Nizzachon b. Wagenſeil, tela ign. 136 f.

1) die, ſchon erwähnten, Ausſichten auf einen großen Act der Sündenvergebung unter dem Meſſias oder in ſeiner Zeit *). Daher auch der jüdiſche Meſſiasname, איש כפר, auf welchen Grotius, und die Chriſten überhaupt, zu viel legten **).

2) der Gedanke, daß unbegreiflich ſchwere Geſchicke, welche den Guten und Frommen träfen, diesen für die Sünde Anderer büßen ließen ***). Er iſt ſo allgemein verbreitet im Alterthum, als natürlich: Jeſ. 52. 53. führt ihn wenigſtens beſtimmt aus, wenn auch ſonſt das Subject der Darſtellung, und manches Einzelne, unbeſtimmbar ſcheinen könnte. (Beſonders 52, 15. 53, 4. 10.) †) Vgl. 2 Moſ. 32, 32. Klagel. 5, 7. Dan. 11, 35. Vielleicht

---

*) Dabei (worauf ſich Schmidt beſonders beruft) die Vorſtellung von der großen Verdorbenheit der Welt im meſſ. Zeitalter. Auf dieſe bezieht ſich auch wohl die Ahndung Simeons, Luk. 2, 34 f.

**) Die Stellen aus B. Sohar, z. B. (bei Maius, Th. iud. 221. 262) welche den Meſſias im Paradieſe, oder ſogar als Geiſt über den Waſſern, die Sünden der Menſchen tragen laſſen; ſind wahrſcheinlich (und nicht als Accommodation zu chriſtl. Begriffen) auch von der Aufhebung der Strafen durch den Meſſias im Rathe Gottes, zu verſtehen, alſo von der, in den meſſ. Plan gehörenden, Sündenvergebung.

***) Aehnliche Muhammedaniſche Meinungen, von Propheten, welche die Barmherzigkeit der Völker genannt werden, weil ihretwegen die Sünden vergeben würden: Herbelot Or. Bibl. Art. Alkoran. — Aus dem Alterthume, Wetſt. z. Eph. 5, 2.

†) Außer der (vom Vf. zurückgenommenen) Abh. von Roſenmüller (Leiden und Hoffnungen der Propheten.) Gabler Nſt. th. J. II 333 ff.) und *C. D. A. Martini*, comm. philol. crit. in Es. 52, 23—53, 12. Rost. 791. erwähnen wir Statt Aller, nur die, vollkommen erſchöpfende, Zuſammenſtellung und Beurtheilung der Anſichten von d. St. bei Geſenius, z. Jeſ. 52. 53. und Einl. z. 40 ff., S. 9 ff. Die Auslegung vom iſr. Volke vereinigt ſich zuletzt mit der von den Propheten, wenn unter jenem nur der edlere Theil verſtanden wird.

auch Weish. 3, 6. (Leiden der Guten, ὁλοκάρπωμα θυσίας). Vgl. Ioseph. Maccab. 16. 17. Philo, sacr. Abel. 151. (ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον) *) 4 Makk. 6, 29. 17, 22. und ſonſt oft auch in der alten Kirche, wird er aufgeſtellt. (Nicht her gehört Sir. 44, 17. Noa, das ἀντάλλαγμα τοῦ κόσμου. Die Welt wurde in ihn hinein, nach ihm, beurtheilt.)

3) die, eben bezeichneten, jüdiſchen Begriffe vom Sühnopfer **).

Die Jeſaianiſche Stelle, 52. 53. hat gewiß, und ſelbſt nach deutlichen Spuren in den apoſtoliſchen Schriften, zur Entwickelung jener Verſöhnungslehre am meiſten beigetragen; aber, nachdem die Ereigniſſe ſich ſchon vollzogen hatten. Wie es die Schrift von de Wette beſonders lehrreich dargelegt hat.

5. In dem Bilde der Fürbitte (wahrſcheinlich nach Jeſ. 53, 12.) drückt ſich bei den Apoſteln wohl nichts Anderes oder Mehr ***), als dieſes ganze Verdienſt Chriſti aus (was ſein Werk ausgerichtet habe und gelte), und zugleich ſeine ſtete Fürſorge für die menſchlichen Dinge und für ſeine Sache (das Sitzen zur Rechten) wie es Hebr. 7, 25, vor-

*) Ueber Philo's Aeußerungen, Stäudlin, Geſchichte der Sittenl. J. I. 504. 531. Anders Stahl a. A. 878. (Auf die Tempelſteuer angeſpielt Monarch. 822.).

**) Dazu kommt auch noch die rabbiniſche Meinung, daß der Tod des Menſchen überhaupt ſündentilgende Kraft habe. Lightfoot. hor. Matth. 12, 31. (Vgl. d. Ausl. z. Joma. S. 104. Rhenferd.)

***) Dieſes iſt auch bei Philo, und ſonſt im Judenthume, die Fürbitte von Moſes und den Patriarchen (gleichbedeutend dem Verdienſte — זכות — derſelben zur Sündenvergebung: oben bei 51. vgl. 2 Makk. 8, 15. dagegen Baruch 2, 19.) bei jenem auch die vom Logos. Selbſt Maimonides, More 3, 43, nimmt an, das Geſetz beruhe auf dem Verdienſte der Väter, d. h. ſeine Segnung werde nur dieſerwegen zutheil. (Gen. 22, 18. 26, 5. 2 Moſ. 2, 24. Jeſ. 41, 8. Pſ. 105, 6. 42.)

herrſcht *). Bei jenem Werke iſt wahrſcheinlich nicht blos die Sündenverſöhnung, ſondern auch die Heiligung der Welt (Röm. 8, 34: das σώζεσθαι Röm. 5, 11. hat denſelben Begriff mit der Fürbitte) und bei jener auch jene Lebensvollkommenheit zu verſtehen, in welcher Gott die Menſchheit würdige (1 Joh. 2, 1.) — Was könnte uns berechtigen, in dieſen Formeln gerade eine roh-ſinnliche Vorſtellung der apoſtoliſchen Zeit anzunehmen? (Vgl. Joh. 16, 26.) **)

55. ***)

Aber das Andere von jenen vorbereitenden Gnadengeſchenken, die Geiſtesertheilung, wird von den

---

*) Die Anſicht, welche das früher erwähnte Buch: Loſſius bibl. Th. N. T. 112 ff., vorträgt, daß die Apoſtel von einer zwiefachen Verſöhnung Jeſu, durch den Tod und durch die Fürbitte, geſprochen haben; können wir alſo in jenen Schriften nicht auffinden.

**) Chryſoſt. 15. Hom. z. Rö.: ἀνθρωπινώτερον διαλεχθεὶς καὶ συγκαταβατικώτερον, ἵνα τὴν ἀγάπην ἐνδείξηται. Ἐπεὶ καὶ τὸ, οὐκ ἐφείσατο, ἐὰν μὴ μετὰ ταύτης ἐκλάβωμαι ἐννοίας, πολλὰ τὰ ἄτοπα ἕψεται. — Heinrichs 2 Exc. z. Hebr.

***) Nach dem Obigen kann alſo von einem Genugthuungsbegriffe, in Beziehung auf den Tod Jeſu, im N. T. nicht die Rede ſein. In Beziehung auf die Sühne durch Opfer, liegt derſelbe allerdings in dem Worte, 3 Moſ. 26, 41. Jeſ. 40, 2. Hiob 14, 6. Aber, was ſchon A. Calov meinte (Wolf. cur. Rom. 5, 14) und Viele ſpäterhin (F. I. Schwarze, de ἐγγράφῳ satisfact. nomine. L 789 vgl. *Deyling*. Obss. SS. V. über das Wort) daß δικαίωμα dieſe Bedeutung haben könne; dieſes iſt ganz gegen Sinn und Sprachgebrauch des N. T., aus einer, dieſem fremden, Ariſtoteliſchen Worterklärung abgenommen. Δικαίωμα iſt bei Paulus, entweder die menſchliche Tugend Jeſu, mit der er das Geſetz erfüllt habe, (gleich der ὑπακοή Röm. 5, 18) oder der Zuſtand der Menſchen nach der δικαίωσις (Röm. 5, 16) oder die Ausſprüche des Geſetzes, das für gut Erklärte. Dieſes am gewöhnlichſten. Niemals das Geſchick Jeſu, mit welchem er dem Geſetze genuggethan, Strafe (ἐπανόρθωμα ἀδικήματος Ariſt.) an unſerer Statt.

Apoſteln vornehmlich an die Taufe, als neues Inſtitut der Weihe und Aufnahme, geknüpft. Das Abendmahl ſollte dann neben dieſer den Tod Jeſu, und alle ſeine Folgen und Anwendungen, gegenwärtig erhalten; als dasjenige, womit die Begründung ſeiner Sache und Anſtalt auf Erden eigentlich erfolgt wäre.

Dieſe, dogmatiſch und kirchlich ſo weitſchichtigen, Gegenſtände, haben in den Schriften N. T. und im Urchriſtenthume ohne Zweifel einen ſehr einfachen, aber vollkommen in den Sinn des Ganzen gefügigen, Sinn. Ueber die Taufe bemerken wir nur noch, daß ſie in den apoſtoliſchen Darſtellungen doch auch, neben ihrer eigenthümlichen Bedeutung von Geiſtesmittheilung, bisweilen auf Sündenvergebung bezogen werde: nämlich als Weihe zur chriſtlichen Anſtalt, der jene verheißen worden war. AG. 2, 38. 22, 16. Hinwiederum wurde auch der Tod Jeſu, als Mittel zur Geiſtesmittheilung, natürlicherweiſe und vielfach beſchrieben: dieſes geht aus dem Uebrigen hervor, was hier über dieſe Theile der apoſt. Lehren entwickelt wird.

1. Die Taufe, welche (ſchon dadurch, daß die bedeutſamſten Idee'n von Jeſu an ſie geknüpft wurden Matth. 28, 19. Mark. 16, 16: ob nun die Taufe durch ſeine Jünger, Joh. 3, 26. 4, 2., ſchon dieſelbe, oder eine von anderem Sinne, geweſen ſei) Einweihungsritus, und an die Stelle der Beſchneidung geſetzt wurde *); wird im Urchriſtenthum bald nur als ſolcher, bald als ein höheres Symbol, (ſowohl von etwas Geſchehenem, dem Tode und der Auferſtehung Jeſu, als von etwas, das wir haben und thun ſollten): bald als Mittel für göttliche Einwürkungen aufgefaßt. Doch auch in dieſer letzten Bedeutung iſt jene

*) Vgl. die dogmat. Literatur z. d. Art. *Reiche*, de bapt. origine et necessitate, nec non de formula baptismali. 816.

Taufe wahrſcheinlich immer nur, der Zutritt zu der chriſtlichen Geſellſchaft, für welche jene Gunſt und Gabe verhießen ſein ſollte: kein myſtiſch-würkender Gebrauch.

Im Allgemeinen, als Ritus der Einweihung, wird die Taufe 1 Petr. 3, 21. aufgefaßt. Sie iſt als ſolcher, wie Verheißung, ſo Verſprechen an Gott, (ἐπερώτημα ἀγαθῆς συνειδήσεως); und es konnte dieſes auch in ihre ſymboliſche Bedeutung mit hineingelegt werden. (Vgl. Röm. 6, 3 ff. Gal. 3, 27. Kol. 2, 12.) Aber eben als Einweihungsritus, konnten ihr auch die moraliſchen und die höheren Erfolge deſſen, daß man Chriſt ſei, beigelegt werden. Auch dieſes aber wird mit der ſymboliſchen Bedeutung verknüpft, Eph. 5, 26. Tit. 3, 5.

Taufe und Geiſt aber waren ſchon bei Jeſu ſelbſt, und dann in den Verkündigungen Johannes des Täufers, verbunden geweſen. In Beziehung auf *dieſe* dann ſtehen ſie in der Rede Jeſu ſelbſt, Joh. 3, 5, neben einander *): wahrſcheinlich, wie das Aeußere und das Innere des Gelangens zur chriſtlichen Gemeinſchaft. Aber ſo, daß (in der, eben bezeichneten, Weiſe) in jenes Aeußere noch mehr gelegt wurde: Eph. 5, 26. (Das ἐν ῥήματι ſcheint zum ἁγιάσῃ zu nehmen, dazwiſchengeſtellt das Aeußere, καθαρίσας — ὕδ.) Tit. 3, 5. (Ανακ. πν. ἁγ. nicht mit λουτροῦ zu verbinden, ſondern die Stelle zu nehmen: durch die wiedergebährende Taufe, und durch die, damit verbundene, Geiſteserneuung). — So iſt denn vielleicht auch 1 Kor. 6, 11, das ἀπελούσασθε auf die Taufe, die beiden Folgenden, ἡγιάσθ. und ἐδικαιώθ. auf den Geiſt zu beziehen. — Hiermit ſind die Beiſpiele der Apoſtelgeſchichte

---

*) *Schultheß*: die Geburt aus Waſſer und Geiſt. *Winer's* exeg. Stud. I. 103 ff. (Doch können wir, weder der Erklärung und Kritik von Joh. 3, 5, noch den übrigen Deutungen der Hauptſtellen des Artikels — von blos *geiſtiger* Taufe — beitreten.)

zu vergleichen, in denen es ſich immer beiſammen zeigt, Taufe und Geiſtesgabe *).

2. Das Abendmahl ſteht an ſich nur als Erinnerung an den Tod Jeſu da; wie es oben bemerkt worden iſt **). Es war (und ſo faßte es denn auch die Kirche, theils ſeit dem Oſterſtreite, theils ſeit der Anwendung der Myſterienbegriffe auf daſſelbe, frühzeitig ſchon auf) nicht weſentlich an die Paſchafeier geknüpft; es gehörte ſogar bei ſeiner Stiftung in die Nachfeier***) des Paſchamahles. Aber es iſt oft ſchon richtig bemerkt worden, daß die Trennung dieſer Feier von der jüdiſchen, beſonders aber die griechiſche, fremdartige, Auffaſſung derſelben, erſt den Sinn derſelben verdunkelt habe †).

*) Da die Taufe dieſemnach keine übernatürliche, innere Kraft zur Heiligung haben ſoll, beweiſt 1 Kor. 7, 13 f. nicht, daß die Apoſtel ſie bei Kindern der Chriſten nicht nöthig gefunden haben. Auf der entgegengeſetzten Seite wollen wir die wunderlichen Meinungen übergehen in: Hilarii Severini meletemata de invisibili S. baptismatis materia. Berol. 826.

**) Die mannichfachen Deutungen der Einſetzungsworte (welche fortwährend noch verſucht werden) überlaſſen wir, wie billig, der Glaubenslehre und der Dogmengeſchichte. Im Ganzen ſtimmt mit Obigem überein D. Schulz, chriſtl. L. vom AM. 823. Weniger Schultheß, ev. L. vom h. AM. 824. (Vgl. deſſ. Abhh. Roſenmüller u. Tzſch. Anal. IV. 179 ff. Roſ. Repert. II. — und dort C. J. Nitzſch, hier Fritzſche.) Gramberg, d. L. vom AM., nach den vorhandenen, bibl. Erzählungen, Schröter und Klein, Opp. ſchr. II. 4. *H. I. Tol*, de instituto a. I. C. epulo sacro, evangelistarum et Pauli comparatae inter se narrationes. L. B. 819.

***) אֲפִיקֹמָן, ἐπίκωμον, des Paſcha, bei den Juden genannt, oder in eine, von Jeſu nur hier veranſtaltete, Nachfeier. (Die jüdiſchen Nachrichten widerſprechen ſich im Einzelnen offenbar ſelbſt.)

†) Unter vielem Anderen, was man mit der Stiftung des Abendmahles unrichtig oft verglichen hat, ſind daher die Bundes- und Freundſchaftsmahle der alten Welt (Worbs, ü. die Bundes- und Freundſchaftsſymbole der Morgenländer — 792. Stephani u. A.) von jener ganz fern zu halten.

Es iſt nicht zu zweifeln, daß die Rede Jeſu, im Style der Paſchafeier, ſymboliſch gemeint ſei, und daß ſie Etwas an die Stelle der jüdiſchen Deutung von Brod und Wein habe ſetzen wollen *). „Das Brod, das meine Trübſal bedeutet, oder, das gebrochen an den gebrochnen Leib erinnert — der Wein, welcher mein Bundesblut (2 Moſ. 24, 8) bedeutet.“ Dabei iſt nur feſtzuhalten, daß in dem Genießen dieſer Symbole, keine Bedeutung liege: nur im Haben, Sehen, Gebrauchen. Daher denn das, φάγετε, πίετε, auch gar nicht überall in dieſen Erzählungen gefunden wird **). — Hiernach darf man aber ebenſowenig (mit Paulus u. A.) in der Rede Jeſu nur zufällige, vielleicht Ausrufungen des Affectes, finden wollen ***).

In den Pauliniſchen Berichten (1 Kor. 10, 15—21. 11, 23—30) ſcheint noch dieſelbe Anſicht, nur mit freier, ſymboliſcher, Deutung gefunden zu werden. Ueberhaupt bewegt ſich der Sinn dieſer Stellen ſehr frei. In der

Zum Theile auch andere Myſterien, beſonders des Mithra, und der Iſis (Böttiger, Iſisveſper. Minerva. 1809.)

*) Die Erläuterungen hiezu, neben dem Talm. Tr. Peſachim und Maimonides, geben, aber in verſchiedenem Sinne, *Rittangel.* lib. rituum paschalium. 644. *Buxtorf.* fil. de coenae dom. primae ritibus. Diss. ph. th. VI. VII. *I. H. Hottinger.* de causis coenae dom., Enn. VII. (Friſch, vollſt. bibl. Abh. vom Oſterlamm überhaupt, und den letzten Oſtertagen Chriſti. 758. Ruperti, des h. AM. urſprüngliche, bedeutſame und würdige Feier. 821.)

**) Markus und Lukas haben beides nicht: auch 1 Kor. 11, 24. fehlt das πίετε, und φάγετε iſt kritiſch ſehr zweifelhaft.

***) Vgl. Süßkind: hat Jeſus das h. AM. als einen mnemon. Ritus angeordnet? Flatt. Mag. XI. 1 ff. Das ἐστι (völlig gleichgültig zur Sache iſt es, daß es in der urſprünglichen Rede wahrſcheinlich ſich nicht gefunden habe) iſt alſo in jedem Falle: bedeutet. Allein nicht in dem Sinne, daß es den Genuß, die Theilnahme an den Segnungen Chriſti, anzeige; oder wir uns mit ihm dieſem Symbol gemäß verbinden ſollten. Im, ἐστὶ τὸ ποτήριον, liegt die Bedeutung des Wortes beſonders klar.

erſteren geht er von dem Hauptgedanken, daß die Theilnahme an den heiligen Mahlen einer Geſellſchaft, zum Genoſſen dieſer ſelbſt mache: zu dem über, daß das Eine Brod den Einen Leib bedeute, welchen die Gemeine ausmache. Bei dem Becher bleibt der Apoſtel in der gemeinſamen Theilnahme Aller an dem Einen ſtehen; oder deutet in dem, κοινωνία τοῦ αἵματος, nur auf den würdigen Sinn hin, welchen die Theilnahme daran habe. In der zweiten iſt es vorzugsweiſe eben dieſe Würdigkeit der Feier, welche große Symbole, erhabene Erinnerungen, in ſich faßte; von welcher er redet. (Dabei mag man zu 27 ἔνοχος — σώμ. u. ſ. w., Hebr. 6, 6. 10, 29, vergleichen. „Da Allen die Bedeutung der Feier bekannt geworden ſei, müßten die Verächter von dieſer, den Tod Jeſu ſelbſt gering achten; wie gemeinen Menſchentod achten, in der Denkart der Feinde und Richter Jeſu.“ — Aber das, μὴ διακρίνειν τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ, 29, iſt wohl: es nicht in der Feier erkennen, nicht die höhere Hindeutung, das Symbol, in ihr finden. Oder es könnte auch (in der freien Art, wie, nach dem Obigen, Paulus Sache und Formeln hier gebraucht) σῶμα den Paſchaleib, das Mahl, alſo σῶ. τοῦ χριστοῦ das chriſtliche, heilige Mahl, bedeuten.)

Es iſt in dieſen Andeutungen ſchon ausgeſprochen, daß (überhaupt wird das Abendmahl nur noch in allgemeinen Beziehungen 1 Kor. 10., 2 f. *) erwähnt) **) Joh.

*) Neben der Taufe. Wahrſcheinlich iſt es ſo auch 12, 13, geſchehen: denn kaum kann ποτίζεσθαι blos, reichlich begabt werden, bedeuten; Jeſ. 29, 11. iſt von anderer Art, das vorhergegangene Bild führte dort auf das Wort, das auch im ſchlimmen Sinne gebraucht wird. Wenn aber die Lesart: ἐν ἑνὶ πνεύματι εἰς ἓν σῶμα — richtig iſt, und das εἰς ἓν πν., nicht die Geiſtesverleihung überhaupt bedeutet; ſo iſt das zweite πνεῦμα bedeutſamer als das erſte; bedeutet chriſtlichen Sinn, dieſes aber die gemeinſame Geſinnung.

**) Alſo nicht auf das Abendmahl zu deuten Matth. 6, 11. Luk. 11, 3. — Luk. 24, 30. — Hebr. 6, 6. 10, 29.

6, 35 ff. nicht von demſelben geſprochen haben könne: da hier von einem Genuſſe, und zwar von keinem ſymboliſchen, hindeutend auf Leib und Blut Jeſu, ſondern dem dieſes ſelbſt, geſprochen wird. Vielleicht iſt jene Allegorie auch nicht in dem tieferen, myſtiſchen Sinne (wie er ſich in den Stellen A. T. und der Apokr., von der Weisheit findet) ſondern in einem mehr gangbaren, aufzufaſſen wie er auch in der, früher erwähnten, Stelle des Hillel von dem Meſſias *) Statt hat. — Dieſe Johanneiſche Stelle trägt alſo gewiß Nichts zur Erklärung davon aus, daß Johannes die Stiftung des Abendmahles nicht (nach 13, 30) erwähnt hat: und beweiſt nicht, daß er dieſes nur für etwas Zeit- und Ortgemäßes angeſehen habe**).

56.

In jeder Bedeutung und Beziehung endlich wird der Glaube, von Jeſu, und von den Apoſteln, in den Mittelpunct des chriſtlichen Lebens, und auch als das Organ aufgeſtellt, mittelſt deſſen ſich der Menſch in den Beſitz aller Glückſeligkeit des Chriſtenthums ſetzen könne und ſolle. Wie derſelbe aber auch dort immer gebraucht werde; es bleibt das Eine Ziel, der Eine Sinn des Evangelium: lebendiges, thatenfrohes Halten an der Tugend aus Frömmigkeit, welche ſich im Reiche Gottes entwickeln und vereinigen ſoll.

1. Der Begriff des Glaubens hat immer, in der Kirche und unter den Philoſophen, als ein, ächt und eigen-

*) „Die Väter haben den Meſſias ſchon genoſſen, אכלוהו, unter Hiſkias.“ Mai. Obss. II. 82. Nach Bretſchneider. Hdb. d. D. II. 268, hätte Chriſtus in der Allegorie Joh. 6, auf den Lebensbaum angeſpielt.

**) *Usteri*, ev. Io. genuinum esse, ex comparatis IV ev. narratt. de coena ult. et pass. Chr. ostenditur. 823.

thümlich, chriſtlicher gegolten. So ſprach er ſich damals unter den Religionen und den Syſtemen der alten Welt aus; und ſo hat ihn die neuere Zeit wieder, auch in die philoſophiſche Denkart eingeführt. Auch hat man ihn, damals und jetzt, oft gemisdeutet. Bei aller Vieldeutigkeit aber giebt es doch etwas Gemeinſames in dem Gebrauche des Namens: er deutet immer auf ein Feſthalten des Gemüthes, und zwar des frommen Gemüthes, hin, wo Verſtand und Einſicht nicht überzeugt werden können. (Ueber den Gebrauch des Namens im A. T., iſt oben S. 26 und 251; über den Pauliniſchen, S. 87 f. Einiges vorläufig bemerkt worden *).

In der einfachſten Bedeutung: Vertrauen auf Gott, welcher geſprochen habe, und Alles erfüllen könne; kommt der Begriff in der älteſten und ſpäteren, iſraelitiſchen Zeit häufig vor. Im Patriarchenleben wird ihm ein Verdienſt beigelegt: ohne, daß dem übrigen Verhalten derſelben ein ſolches abgeſprochen, oder dieſes überhaupt herabgeſetzt würde. (Nicht: ſtatt Tugend angerechnet; ſondern, als ſolche.) Die Verheißungen und Drohungen der Propheten nahmen dieſen Glauben beſonders in Anſpruch: auf ſie bezieht ſich Jeſ. 7, 9. (vgl. 2 Chron. 20, 20: ohne den Glauben könnten ſie nicht glücklich ſein. Das Alexandriniſche, ἂν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε **), hat die

*) Unter vielen Anderen (auch Cyrill. v. Jeruſ. 5. Katech., und *M. Flacius* de voce et re fidei. Bas. 555.) *Zachariae* de not. fidei biblica. Gött. 768. Cleß, über den N. T.lichen Begriff des Glaubens. 778. Koppe, 6. Exc. z. Gal. Paulus Comm. N. T. I. 478. Flatt exeg. dogm. Bemerkk. ü. den Begr. v. *πίστις* in den Br. Pauli an die Röm. u. Gal. Untſſ. ü. d. L. v. der Verſöhnung. II. 223 ff. Eine Geſchichte des Namens und Begriffes vom Glauben fehlt uns noch: ſie wird in der Darſtellung der Dogmengeſchichte, vom Vf. verſucht werden.

**) Dieſe Ueberſetzung iſt wohl ebenſowenig aus einer anderen Lesart hervorgegangen, als ſelbſt verfälſcht: aber das *συνιέναι* auch vielleicht nicht (*Schleusner*, Thes. v. *συνίημι*), erfahren,

ganze Offenbarungslehre des Mittelalters begründet.) Hab. 2, 4. (Dem Gegenſatze gemäß *): der Feſte, Rechtſchaffene, wird, durch ſein feſtes Glauben, leben, d. i. freudig und beruhigt ſein.) Vgl. von dieſer Kraft des Glaubens, Jeſ. 40, 30 f.

Dieſer Begriff iſt es auch, welchen Hebr. 11. ausgeführt hat: Vertrauen auf Gottes Wort, in Beziehung auf das Unſichtbare **), d. i. ſowohl, das Nichtgegenwärtige (ἐλπιζόμενον) als, das Ueberſinnliche (μὴ βλεπόμενον) ***). Die Ausführung lenkt dann vornehmlich auf die zukünftigen Güter, das ewige Leben, hin. Doch iſt hier, wie überall in der Sprache der Apoſtel, ein *praktiſcher* Begriff vorherrſchend: Ueberzeugung im Gemüth, und die auf das ganze Leben des Menſchen einwürkt †).

Die göttlichen Abgeſandten ſtanden bei Iſraeliten und Juden in einem zwiefachen Glaubensverhältniſſe: ſie ſollten ihr Werk im Glauben treiben (nur ſo wird die *Wunderkraft* insbeſondere auf Glauben zurückgeführt) und ſie forderten denſelben ††). Dieſe beiden Bedeutungen des

---

die Erfüllung nämlich, ſondern es bedeutete wohl, weiſe d. i. gottesfürchtig und treu ſein.

*) Und, wie Paulus die Worte, abweichend von der jüdiſchen Anſicht, verbunden hat; durch den Glauben, zum Prädicate, nicht zum Subjecte genommen.

**) Daher auch bei Paulus der Gegenſatz von εἶδος, 2 Kor. 5, 7, und die Hindeutung auf Glaubensloſigkeit aus Wiſſensdünkel, Kol. 2, 18. ἃ μὴ ἑώρακεν, ἐμβατεύων —

***) Das Mittelalter philoſophirt bekanntlich in d. St. über den Begriff von speratarum rerum *substantia*, nach der unrichtigen Ueberſetzung von ὑπόστασις. Aber hat dieſes noch *Cramer* gethan? aus deſſen Munde die Schrift von Loſſius, bibl. Th. N. T., ſich herſchreiben ſoll. Vgl. daſ. S. 18.

†) Oben S. 230.

††) Die ſpäteren, philoſophirenden, Juden, nennen den Glauben, welcher Propheten ausgerüſtet und gemacht habe, den Zuſammenhang mit Gott, דביקה. Vom Glauben der Wunder-

Glaubens herrſchen in den Evangelien vor: die zwete wird, von Johannes beſonders, mit der des Glaubens an Gott verbunden. (3, 16 f. 5, 24. 12, 36. and. *)) Doch liegt der Anklang hiervon auch in der Verſündigung gegen den göttlichen Geiſt, bei den drei erſten Evangeliſten. Die allgemeinſten Bedeutungen des Glaubens in den Evangelien, ſind die, der Ueberzeugung von der höheren Beſtimmung Jeſu, und von ihrer Erfüllung, und des Hinzutrittes zu ihm. So auch in den vielgebrauchten Stellen, Mark. 11, 15. 16, 16. AG. 16, 31. Allein der Glaubensbegriff erhält beim Paulus erſt die reiche Bedeutung, welche ſich auch in der Kirche fortwährend ausgeſprochen hat. Bei dieſem gerade: da ihm im patriarchaliſchen Glauben das Weſentliche der evangeliſchen Geſinnung und der Unterſchied vom Judenthume aufgegangen war **). — Ebenſo iſt dem Islam, der Glaube des Abraham, die Hauptſache von Religion und Offenbarung.

2. Es findet ſich auch beim Paulus ein weiterer Begriff vom Glauben: Uebergang, Hinzutritt (äußerlicher und innerlicher) zur chriſtlichen Geſellſchaft, oder auch, An-

thäter und ihrer Umgebungen, hat *Campanella*, de sensu rerum et magia 4, 2, ausführlich und angemeſſen gehandelt.

*) Dabei Joh. 17, 8. *γνῶναι* und *πίστις* ſo nebeneinander geſtellt, daß jenes, das Sichrere, auf die höhere Würde Jeſu bezogen wird.

**) Deswegen nennt ihn auch Longin, in einem, gewöhnlich ſehr misgedeuteten, darum auch bezweifelten, Bruchſtücke (Frgm. I. vgl. Weisk. A. 506. Auch von Hug misverſtanden, Einl. N. T. II. 334 ff. 3. A.) *προϊστάμενον δόγματος ἀναποδείκτου*. Das *ἀναπόδεικτον* (Baſilides gebraucht daſſelbe Wort von Glaubensſachen) iſt das eben, was im bloßen Glauben gefaßt und aufgenommen werden ſollte, und Longin meint, P. habe zuerſt die Religion als ſo Etwas dargeſtellt. — Misverſtändniſſe unter Juden und Heiden, durch welche den Chriſten Leichtgläubigkeit vorgeworfen wurde, B. Cosri S. 68 ff. Elmenhorſt z. Arnob., II. S. 14. Orell. A.

nahme der Thatſachen, auf welche dieſe ſich ſtützt. In dieſem führt der Glaube in die chriſtlichen Dinge und Segnungen ein; auch in dieſem Begriffe aber wird Beſeligung und Rechtfertigung (σωτηρία, δικαίωσις) dem Glauben beigelegt. Neuerlich hat man den Glauben in dieſer letzten Beziehung, oft unrichtig, als den einzig gangbaren beim Paulus, aufgeſtellt.

In dem engeren, höheren, Begriffe *) iſt der Pauliniſche Glaube aber nicht blos (nach der proteſtantiſchen Anſicht), das Zutrauen zu der Bedeutung und den Erfolgen des Todes Jeſu. Dieſe engſte Bedeutung findet nur in gelegentlichen Darſtellungen des Paulus Statt, beſonders aber, oder auch wohl allein, Röm. 3, 25. Hier iſt er, nach einer ganz natürlichen, allgemeinen Anſicht, der Glaube deſſen, welcher das Sühnopfer darbringt: Frömmigkeit überhaupt, und Vertrauen auf die Kraft des Opfers. So wird anderwärts auch Glaube an die Auferſtehung Jeſu erwähnt, (Röm. 4, 24. Phil. 3, 9 f. **)).

Die, dem Paulus geläufigſte und wichtigſte, Bedeutung des Glaubens, ſteht der Geſetzlichkeit entgegen. Vornehmlich aus der Geſchichte des Abraham (welche denn auch, vom Philo vornehmlich ***), auf ähnliche Weiſe gedeutet und angewendet wurde) ſtellte ſich ihm der Glaube, als eine freie Geſinnung der Frömmigkeit dar (Gal.

*) Bretſchneider, über den Idee'ngang u. ſ. w. des Br. a. d. Römer: Opp. ſchr. VII. 4.

**) Auch in dieſer Stelle iſt πίστις und γνῶναι nicht gleichbedeutend, ſondern dieſes der Grund von jener: Glaube an den Tod aber nicht der, im Br. an die Römer, ſondern Ueberzeugung, daß ein ſolcher Tod, auch von ihnen zu erdulden, zum Heile der Sache gereichen müſſe.

***) De Abrah. 387. q. rer. div. haer. 493 s. Dort heißt der Glaube, μόνον ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν, εὐδαιμονίας κλῆρος u. ſ. w. (Grot. z. Hebr. u. Jak. 2, Carpzov. a. O. 498) Auch Nezach Iſrael, und R. J. Albo, 1, 21, dieſe auch mit Beziehung auf die Stelle in Habakuk.

2, 19. gleichbedeutend mit πίστις, das θεῷ ζῆν); welche weder dem Geſetze, als ſolchem, noch blos dem, Einzelnes verordnenden, Geſetze untergeben wäre *). War es denn, bei der Beſtreitung der Geſetzeswerke, auch ganz natürlich, daß zunächſt die Moſaiſch-jüdiſchen (aber keinesweges allein, ja nicht einmal vorzugsweiſe, die nach dem Cerimonialgeſetze), von ihm berückſichtigt wurden: ſo bleibt doch der Begriff von Geſetz und Werken beim Paulus immer jener allgemeine, derſelbe, welcher mit Legalität bezeichnet wird **).

Das Verhältniß zwiſchen Paulus und Jakobus in dieſem Artikel, bedarf keiner beſonderen Ausführung mehr. Es hat Alles bei ihnen andere Bedeutungen: Glauben, Werke, Rechtfertigung: beim Jakobus, geſchichtliche Annahme, Tugend, Rechtſchaffenheit vor Gott. Es mag denn derſelbe auch würklich auf (mögliche oder würkliche) Misdeutungen Pauliniſcher Lehren angeſpielt haben: dergleichen die Ketzergeſchichte ja ſchon dem Simon Magus beilegte. Vielleicht war ſo Etwas ſogar ſchon Controverspunct in den damaligen, jüdiſchen Schulen ***). — Von jenem

*) Einen zwiefachen Begriff des Glaubens, ſo daß auch die wiederhergeſtellte Kraft in ihm läge, entwickelt Uſteri (a. S. 75 ff.) — dieſen wohl nicht nachweisbar beim Paulus — aus der Geſchichte des Abraham.

**) Daher das ganze Thema von Geſetz und Glauben ihm auch offenbar nicht blos, als Polemik gegen das Judenthum, erſchien. Doch, wenn er Röm. 7, 22 ff. 8, 2 ff. an die Reden über den Moſaismus die allgemeinen über Sittlichkeit anknüpft; ſo geſchieht dieſes nicht wegen jenes Doppelſinnes vom Geſetze, ſondern, weil das unſittliche Verlangen in dem poſitiven Geſetze ſein vornehmſtes Beförderungsmittel finden ſollte. (Was aber der Apoſtel am Geſetze vornehmlich, tadelnd, in das Auge faßt; dieſes iſt — wie auch hier oben entwickelt wird, das Poſitive und Buchſtäbliche, nicht, daß es blos dem Verſtande gegeben werde, an ſich nicht mit Gemüth und Wille zuſammenhänge: (wie mit Anderen Uſteri 29 ff. 103 and. annimmt.)

***) Aeltere theol. Beweisſchriften dafür, daß kein innerer

ſeinen Hauptbegriffe geht Paulus gern auf alle anderen über, welche er im Gebrauche hat: wie es die Vielſeitigkeit ſeiner Erörterungen mit ſich bringt. (Wie Röm. 3, 21 ff. 10, 4 ff.) Daſſelbe findet auch bei dem nächſtfolgenden Begriffe Statt.

3. Die ſogenannte Rechtfertigung (δικαίωσις *)) iſt in der Sprache des Urchriſtenthums, und beim Paulus, ein, philologiſch und dem Sinne nach, ſehr vielſeitiger Begriff **). Philologiſch: ſofern im δίκαιος, die Bedeutung, gerecht, oder, Gottgenehm, liegen konnte. Im δικαιοῦσθαι ferner, die Bedeutung, ſich gerecht erweiſen — gerecht ſein wollen — gerecht gemacht werden: dieſe mor. Bedeutung beſonders deutlich, Tit. 3, 7. (etwas anders Jeſ. 53, 11. Dan. 12, 3.) — endlich, als ſolcher angeſehen und behandelt werden. Und dieſes wieder, mit Recht (vgl. ὁσιοῦσθαι, Vulg. iustificari, Weish. 6, 10), oder durch einen Act der Billigkeit und Gnade ***). Da-

---

Widerſpruch Statt habe, bei *Walch*, Bibl. th. I. 114. Vgl. *C. C. Tittmann*. Opuscc. 391 ss. Michaelis Einl. N. T. §. 237. *Knapp*. de dispari formula dicendi, qua Iesus, Paulus et Iacobus, de fide et factis disserentes, usi sunt. Scrr. 411 ss. Rauch, ü. den Brief Jacobi. Erl. Journ. VI. 3.

*) Auch δικαιοσύνη ἐκ πίστεως Röm. 3, 23. 10, 6. πίστεως 4, 11. 13. ἐπὶ τῇ πίστει Phil. 3, 9. Die ἐκ πίστ. εἰς πίστιν, Röm. 1, 17: das zweite für εἰς τοὺς πιστεύοντας.

**) *Noesselt*, vindiciae loci class. de iustif. Ro. 3, 21 ss. 765. Opuscc. I. 69 ss. *Storr*. de v. δίκαιος et cognatis. 781. Opuscc. I. 188 ss. *C. C. Tittmann*. de not. iustif. 784. Opuscc. th. Gabler, ü. den bibl. Begr. der Rechtfert. Nſt. Th. J. 802. II. 613 ff. *Kopp*. exc. 4. ad Gal. *Zimmermann*. de vi form. δικαιοσ. θεοῦ. Marb. 789. Der Unterſchied zwiſchen Rechtf. und Verſöhnung (καταλλαγή), welchen Uſteri a. O. 71, macht, wie die Beziehung, jener auf die Auferſtehung, dieſer auf den Tod Jeſu, iſt von ihm ſelbſt gewiſſermaßen im Folgenden zurückgenommen worden.

***) So δικαιοσύνη Gottgefälligkeit nach Verdienſt, Röm. 6, 16. daſ. 6, 7. durch Sündenvergebung. Ueber 1 Kor. 1, 30. oben.

bei denn wiederum, bald überhaupt, bald, wenn eine Anklage vorausgedacht wird. Endlich bedeutet das Wort auch, mit Gerechtigkeit behandelt werden (Alex. Jeſ. 1, 17). Dem Sinne nach, beſonders beim Paulus; und vornehmlich (worauf das Vorige ſchon hindeutete) ſofern das Wort, bald auf das Allgemeine, den Hinzutritt zum Evangelium, bald auf die Gottgefälligkeit des Chriſten bezogen wird. Wenn es dem eigenen Verdienſte entgegengeſetzt wird, ſo bedeutet es (δικαιοῦσθαι für ſich, oder, χάριτι, δωρεὰν, οὐκ ἐξ ἔργων) dort: daß man die Gnade der Berufung nicht als Jude (durch Werke ſo wenig, wie durch die Geburt: beides iſt der Selbſtruhm, die καύχησις, der Juden) verdient habe: Eph. 2, 8. 2 Tim. 1, 9 *). Tit. 3, 5; hier: daß man in keiner jüdiſchen Denk- und Handlungsweiſe, als Chriſt, Gott gefalle. Röm. 3, 20. 28. Gal. 2, 16 ff. In beiden Beziehungen aber rechtfertigt der Glaube allein **); aber, wie ſchon geſagt, keineswegs der an den Tod Jeſu, nach den Pauliniſchen Entwickelungen ***).

Um die Verworrenheit der älteren, kirchlichen, Streitigkeiten zu überſehen und zu würdigen, vornehmlich, daß die Schriftlehren ſie nicht herbeigeführt haben; muß man noch bemerken, daß drei Bedeutungen der Werke beim Paulus klar unterſchieden werden: die oben darge-

*) So iſt auch Röm. 3, 26 (in der, der kirchlichen Anſicht nächſten, Stelle) das δίκαιος und δικαιῶν zu nehmen: des Verſöhnungstodes wegen iſt er gerecht und rettet doch ohne Verdienſt.

**) Alſo hat das Lutheriſche: allein durch den Glauben, Röm. 3, 28, ſeinen vollen, guten Grund; und χωρὶς 21, iſt ganz eigentlich: ohne alle — nicht, außer, neben den Werken: was es übrigens bei den Alten oft bedeutet. Etwas Anderes iſt es mit der πίστις des Jakobus, welche nur nicht allein (2, 24) rechtfertigen ſollte.

***) Denn, wo Rechtfert. oder Gerecht. auf den Tod Jeſu zurückgeführt wird, Röm. 5, 9. 2 Kor. 5, 21. Gal. 2, 21, braucht drum nicht der Glaube, welcher ſie gewinnt, nur der auf jenen Tod, zu ſein.

ſtellte, die von guten oder gerechten Werken (Tugendleben: Röm. 2, 7. 10. Eph. 2, 10. Kol. 1, 10. Tit. 3, 5. Jak. 1, 4. and.) und die, von Wohlthaten (AG. 9, 36. Hebr. 6, 10.) Doch dieſes iſt in den beiden, damals ſtreitenden, Parteien längſt erkannt worden *). Die Stelle, Pſalm 143, 2, lag, neben denen von der Beſeligung durch den Glauben, hier beim Paulus immer zum Grunde.

4. Auch über das Verhältniß von Glauben und Geiſt in der Pauliniſchen Lehre, ſprach ſich ſchon der allgemeine Theil kürzlich aus. Die Begriffe gehörten auch in der israelitiſchen Sprache und Denkart weſentlich zuſammen. Der Glaube, in der weiteren Bedeutung, verhilft zu jenem höheren Geiſte des Lebens (Gal. 3, 2. τὸ πνεῦμα ἐξ ἀκοῆς πίστεως): in der engeren, iſt er eine Frucht des Geiſtes. In der Lehre von der Stellvertretung Jeſu (vgl. den nächſtvorigen Abſchnitt) ging dem Paulus hier der Gedanke auf, daß, indem ſich der göttliche Geiſt mit Jeſu verbunden habe, und in ihm walte, derſelbe ſich auch den Chriſten mittheile: und, da die Auferſtehung Jeſu vornehmlich jenem zugeſchrieben wurde, ferner dieſelbe, als Uebergang zum neuen, himmliſchen Daſein galt (Röm. 7, 6 **) Eph. 2, 5. and.) und auf der anderen

---

*) Vgl. Toellner, ü. die Beſchaff. eines wahren, guten Werks. Theol. Untſſ. I. 162 ff. Ammon b. Th. III. 78. J. G. Roſenmüller, ü. den Glauben ohne Verdienſt der Werke. In: Beitrag z. Homiletik. 814. Derſ. die Lehre des Apoſt. Paulus vom Glauben und von d. Tugend in ihrer Verbindung: Tzſchirn. Memm. VII. 1 ff. Sartorius Abhh. ü. wichtige Gegenſtände der Theologie. 820. III. Die L. vom Glauben und von d. Gnade. — Auch vgl. Flatt, Ausl. d. Br. a. d. Römer, 72. 86 ff. 115 and., über die Paulin. πίστις und ἔργα.

**) Die Kirche faßte dieſen Zuſammenhang der Paulin. Gedanken niemals rein auf. So nimmt es bei der a. St. Theodoretus: durch die Auferſtehung ſei Jeſus, als unſer Geſetzgeber beglaubigt worden (τῷ νομοθέτῃ συνήφθημεν) und damit die Gabe des Geiſtes verliehen.

Seite unſere Auferſtehung in Zuſammenhang mit dem Got- tesgeiſte in uns gebracht wird; ſo ſind dieſe Begriffe von Auferſtehung und Gottesgeiſt einander ſo vielfach bei den Apoſteln verwandt. — So hing in den Pauliniſchen Leh- ren, Alles, und dennoch mit großer, geiſtiger Freiheit, zu- ſammen: Alles aber vereinte ſich in dem allgemeinen Ge- danken, vom Reiche Gottes; auf welchen uns auch un- ſere Darſtellungen ſtets zurückführen. Mit dieſem wird die Lehre von Geiſt und Glauben, bei Paulus, durch die Idee der Kindſchaft Gottes (durch den Geiſt verliehen, im Glauben beruhend) verbunden *).

57.

Die Erwartungen und Bilder der Juden von der Erſcheinung des Meſſias, welche in ihrer ſinn- lichen Bedeutung, weder die neueren, noch die, im A. T. begründeten, erfüllt worden waren: erhalten bei Jeſu und den Apoſteln eine zwiefache Anwendung. Theils wurden ſie zu Allegorieen, welche den Sieg der Sache darlegen ſollten; theils wurden ſie auf die künftigen Zeiten übergetragen. Und dieſe Anſicht und Behandlung, natürlicherweiſe die gewöhn- lichere, überdauerte den kirchlichen Chiliasmus; und es bildete ſich aus derſelben die Eſchatologie der Kirche aus; welche alſo nicht zu dem Weſentlichen der apoſtoliſchen Lehre von den zukünftigen Geſchicken des Menſchen gehörte, nicht im Ganzen der N. T. lichen

*) Oben S. 157 f. — Gal. 4, 6, verleiht umgekehrt erſt die Kindſchaft den vollen Gottesgeiſt. (ὅτι — ἐξαπέστ.) Der Apo- ſtel greift nämlich aus dem Begriffe von jener, die der Freiheit und der Anſprüche auf das Erbe, auf: anderwärts iſt jener ein- facher.

Schriften begründet iſt; auch ſich in den kirchlichen Darſtellungen, weder übereinſtimmend, noch conſequent, noch in den bibliſchen Formeln, erhalten hat.

Die jüdiſchen Volksmeinungen jener Zeit, über die Meſſianiſche Epoche, ſind — ſo weit ſie mit einiger Sicherheit aufgefaßt werden können — oben S. 128 ff. kürzlich dargelegt worden. Wie man ſich immer Perſon und Auftreten des Meſſias dachte; ſeine Ankunft, als mit Vorzeichen, und als eine Epoche für die Welt, unter mächtigen Würkungen, erfolgend; hieß die Offenbarung, Erſcheinung (ἀποκάλυψις, ἐπιφάνεια, φανέρωσις, vgl. Jeſ. 40, 5. 10.) Himmelserſcheinung, das Kommen *). Dieſe Ausdrücke werden denn alle auf die Rückkehr Jeſu angewendet; ohne, daß in dem Nichtgebrauche des Wortes, Rückkehr, eine beſondere Bedeutung zu ſuchen wäre; blos, weil jenes die gangbaren, heiliggehaltenen, Ausdrücke waren. Eine Rückkehr Jeſu aber wurde denn wohl ganz natürlicherweiſe in dem Urchriſtenthum angenommen; um die Verheißungen und Hoffnungen ſich erfüllen zu laſſen. Vielleicht lag eine ſolche zwiefache Erſcheinung des Meſſias, ſogar ſchon auch in gangbaren, jüdiſchen Meinungen **).

Von jener zwiefachen Behandlung jener Erwartungen (beſonders derer vom Kommen, von Welterſchütterungen, von Todtenerweckungen und Gericht) finden wir in den Reden Jeſu ſelbſt (auch bei den drei Evangeliſten) und in

---

*) Tag der Erlöſung (ἀπολύτρωσις) heißt daſſelbe, Luk. 21, 28. Röm. 8, 23. Eph. 4, 30.

**) Koppe 2. Exc. z. Theſſ. *I. C. Koken* de reditu Meſsiae ad iudicium gentium. Gott. 800. Eckermann th. Beitr. II. 1. *I. F. Flatt.* symbolae ad illustr. nonnulla ex iis N. T. locis, quae de παρουσίᾳ Chr. agunt. 809. 3 Progrr. Böhme, die apoſt. Lehre von der Wiederkunft des Meſſias. Keil u. Tzſch. Anal. I. 184 ff. Deſſ. de ſpe Meſs. apoſtolica. 826.

den Johanneiſchen Schriften, die erſtere, allegoriſche: ſonſt aber bei den Schriftſtellern N. T. die zweite, herrſchend. Beim Paulus ſehen wir dieſe Eſchatologie, mit Philoſophie, alſo genauer und anſprechender, gedeutet und entwickelt*): bei den übrigen, in den einfachen, alten Bildern und Formeln gehalten. Uebrigens vereint ſich zwar die allegoriſche Behandlung niemals mit der anderen; wohl aber dieſe mit jener, und es giebt Stellen der Pauliniſchen Schriften, (wie es aus dem Folgenden erhellen wird) welche den gangbaren Stoff ganz frei und geiſtig auffaſſen**). Zu dieſer Vielſinnigkeit der Sache kommt auch die vielfache Verſchiedenheit des Formelgebrauches, um in dieſem Artikel Vieles genauer unterſcheiden zu machen. Unter Anderem, was oben ſchon zur Sprache kam, iſt die Formel: zur letzten Zeit (ἔσχατον, ὕστερον, jenes in mannichfacher Form)***) beſonders zu bemerken. Sie bedeutet: (bei den Propheten) fernhin, oder am Ende derjenigen Zeit, von welcher geweiſſagt wird — am Ende der gegenwärtigen Zeitperiode (οὗτος αἰών) †) — in der letztvergangenen

*) Man hat hier beſonders eine gewiſſe Allmäligkeit und ein Fortſchreiten der Anſicht, in den Pauliniſchen Schriften finden wollen; ſo daß 1 Theſſal. noch das Roheſte enthielte. Wir bekennen, daß wir weder überhaupt jenes, noch in dieſem apoſtoliſchen Briefe dieſes Ergebniß gefunden haben. Auch in dieſem legte er keine größere Bedeutung auf die ſinnlichen Bilder, ſondern ſie ſind nur die gangbare Form, in welcher er es ausſprechen will, in welcher Ordnung jene Ereigniſſe ſich begeben ſollten.

**) Auch der Brief an die Hebräer erwähnt, ſo gut wie die anderen Schriften, dieſe Rückkehr Jeſu, 9, 28. 10, 37 ff. 12, 26 ff. aber nicht ganz beſtimmt, in welcher von beiden Bedeutungen. Doch herrſcht in ihm, wie oben ſchon geſagt, die geiſtige Lehre von den künftigen Geſchicken vor.

***) Heinrichs, 1. Exc. z. Br. a. Hebr.

†) Die gangbarſte Bedeutung im N. T.; und, nach den Begriffen von der meſſ. Erſcheinung, bald eigentlich (1 Tim. 4, 1. 2, 3, 1. Jak. 5, 3. 2 Petr. 3, 3) bald mehr uneigentlich, allegoriſch (ἐσχάτη ἡμέρα Joh. 6, 39 f. 44. 54).

Zeit — zuletzt, in irgend einer Zeit (wie Hebr. 1, 2. vielleicht auch 1 Petr. 1, 20*): in der Zeit der Sprüche Gottes an die Menſchen)**). Auf ſie folgt dann jene Zeit, jener (der große, Joel 1, 15. 2, 11. Mal. 4, 4.) Tag. Das Ende (τέλος auch Matth. 24, 14.), die Vollendung (συντέλεια) der Zeit und Welt, gehört zu demſelben Sprachgebrauche***). Die Fülle der Zeit, Gal. 4, 4, iſt von beiden verſchieden: ſie bezieht ſich auf die göttliche Beſtimmung oder auf die Weiſſagungen.

1. Die allegoriſche Anwendung jener Erwartungen war durch die Propheten A. T. ſelbſt ſchon vorbereitet worden, indem ſie vom Kommen, vom Erſcheinen Gottes †), und (wie wir ſchon früher ſahen) auch von den meiſten jener einzelnen Würkungen Gottes, in einem uneigentlichen Sinne zu reden pflegten. Dieſe Anwendung nehmen wir denn zuerſt, und zwar durchaus, in den Reden Jeſu ſelbſt an. Hierzu berechtigt uns aber, theils die Vergleichung der Reden bei allen Evangeliſten zuſammengenommen; theils die Unmöglichkeit, dieſe Ankündigungen, an ſich und zuſammengefaßt, wörtlich und eigentlich zu nehmen; beſonders aber, wenn man die Perſon Jeſu, und den Geiſt, in dem er ſprach und würkte, erwägt ††): theils endlich beſtimmte Andeutungen, nicht nur

*) Es ſcheint hier 1, 5, ἔσχατος καιρός, etwas Anderes, als v. 20, nämlich die letzte Weltzeit, zu bedeuten.

**) 1 Jo. 2, 17. bedeutet ἐσχάτη ὥρα vielleicht, Zeit von äußerſter, ſchwerſter, Drangſal. Wie אחרית wohl auch Sprüchwört. 23, 18 (nicht vom Tode) zu nehmen iſt.

***) Nicht gleichbedeutend iſt Matth. 24, 35. Mark. 13, 32, das: οὐρ. παρέρχ. u. ſ. w., die gewöhnliche, iſrael. Formel: eher werde dieſes geſchehen, als jenes. vgl. 5, 28. Das Lebensende der Einzelnen, liegt gewiß niemals in der συντελ. αἰῶνος. (Roſenm. z. Matth. 28, 20.)

†) Paulus Comm. II. 575 bemerkt dieſes ſchon. Vgl. Geſen. z. Jeſ. 34, 6. and.

††) Es wäre bei der entgegengeſetzten Anſicht und Deutung

beim Johannes, 14 — 16, *), ſondern auch anderwärts. z. B. Matth. 24, 27. und ähnliche Stellen; Luk. 12, 38 ff., wo ein wiederholtes Kommen Jeſu dargeſtellt wird, 17, 20. 21, 31 and. Die uneigentliche Deutung der Weiſſagungen vom Elia, als Vorläufer, auf den Täufer Johannes, gehört ebenfalls hieher. Aber (oben S. 84) auch die Apokalypſe erläutert und beſtätigt dieſe Allegorie'n der Reden Jeſu: ſo wie ſie überhaupt von Johannes am beſtimmteſten hervorgehoben werden.

Die Verkündigungen Jeſu von ſeiner Ankunft überhaupt, (Matth. 10, 23. vgl. Luk. 10, 18. 16, 28. und parall. 23, 39. u. b. Luk. 13. 26, 29. 64. vgl. Luk. 22, 18: beſonders Matth. 24. 25. Mark. 13. Luk. 21.) **) bedeuten uns alſo den Sieg ſeiner Sache, welcher ſich, ſo in moraliſchen, als in politiſchen, Erſcheinungen, und im Großen, wie im Einzelnen, darlegen ſollte. „Ich werde daſein, ich werde mich erweiſen." Es war ganz natürlich, daß hierbei vornehmlich auf die Zerſtörung Jeruſalem's und die Kataſtrophe von Volk und Judenthum, Rückſicht genommen wurde: denn hier war nicht nur der nächſte

---

das Geringſte, daß Jeſus in der Zeit dieſer Ereigniſſe Unrecht gehabt habe: er hätte dann die ganze Maſſe der rohen Meſſiasmeinungen aufgenommen gehabt; und mit dieſer Stelle hängt eine Menge anderer zuſammen, welche Niemand im buchſtäblichen Sinne annehmen möchte.

*) Daß das Wiederkommen hier geiſtig, von der Würkſamkeit Jeſu im Paraklet, zu nehmen ſei (14, 3. 18 ff.), dieſes leuchtet beſonders aus 14, 21. 23. ein (Vertauſchung mit ἐμφανίζειν ἑαυτόν, und mit Gottes Ankunft vgl. Matth. 18, 20. 28, 20.) Aber 16, 22, iſt wohl an die Wiedererſcheinung nach der Auferſtehung zu denken. — Wir wollen aus bekannten Gründen, daſ. 21, 23, nicht erwähnen, wo ohne Zweifel das Kommen Jeſu und das Ende der Dinge (mit welchem der Tod aufhören ſollte) von einander unterſchieden werden.

**) *Schott.* commentarius exegetico - dogmaticus in eos I. C. sermones, qui de reditu eius agunt. 820.

Feind jener Sache, ſondern das Meſſianiſche Bild der großen Erſcheinung knüpfte ſich, nun, da die Juden widerſpenſtig geblieben waren, an die altprophetiſchen Drohungen an *). Auch iſt, bei der Anſicht, daß Chriſtus zugleich dieſe, und ſeine großen, moraliſchen Erfolge, ankündige; in den Reden ſelbſt keine beſondere Schwierigkeit zu überwinden. Nur müſſen wir feſthalten (was ſich auch in der Apokalypſe noch klarer darlegt **)) daß dieſe Reden durchaus prophetiſche Sprüche A. T., und vielleicht auch noch einzelne Traditionen, zuſammenſtellen; und der Sinn Jeſu eigentlich nur der ſein ſolle, es werde eben Alles würklich erfüllt werden, was dort verkündigt worden ſei ***). Es war Jeſu alſo in jenen Reden, nicht um die Aufzählung dieſer Ereigniſſe, ſondern um dieſe Erklärung über ſeine ganze Sache, zu thun.

Auch das Geſchick der Einzelnen ſolle ſich dann entſchei-

---

*) Lightf. zu Joh. 21, 22, findet mit vielen Anderen allein die Zerſt. Jeruſ. in dieſen Reden: aber dieſe als Weltuntergang dargeſtellt, weil den Juden Jeruſalem als die Welt gegolten habe. Aber mit Recht hat ſchon Böhme, a. S. 95 f., gegen Kühnöl geleugnet, daß es überhaupt in den jüdiſchen Erwartungen gelegen habe, Jeruſalem und der Tempel würden bei der Meſſiasankunft untergehen. (Vgl. Joh. 2, 19 ff. Matth. 26, 61. AG. 6, 13 f.) Und wenigſtens nicht zur Strafe; eher zur herrlichen Wiederaufrichtung.

**) Oben S. 84. — Unrichtig aber nimmt (wie es ſich faſt von ſelbſt verſteht) Segaar Exc. 8. zu Cl. Alex. quis d. salv., 418: Apok. 3, 11. 22, 7. 12. ἔρχομαι in der Bedeutung: ich komme. „Nimirum Dominus semper venit — ab uno gradu ad alterum properat" —. Die Apok. hat es übrigens allein mit dem Judenthum in dieſer Beziehung zu thun: das Heidenthum erſcheint als Werkzeug Gottes für jene großen Plane: erſt ſpäter (20, 7 ff.) der unbekehrte Reſt, als Gog und Magog. — Der 1 Brief Joh. (2, 28. 3, 2) ſcheint ſich dagegen zur apoſt. Erwartung von ſichtbarer Rückkehr zurückzuwenden.

***) Lukas, 21, 24, fügt offenbar eine pauliniſche Anſicht hinzu. Thieß kr. Comm. I. 307.

den: nämlich, Alles ſich zur geordneten Gemeine geſtalten, in welcher nur der Würdige gelten und angenommen werden würde. Dieſes iſt denn auch das Meſſianiſche Gericht über die Einzelnen.

Die Zeichen und die Welterſchütterungen bei der Rückkehr Jeſu, die Völkerbewegungen, die Angſt der Menſchen u. ſ. w. dieſes waren die gangbarſten, prophetiſchen Bilder, auch von großen moraliſchen Ereigniſſen im iſraelitiſchen Volke. Die Wiedergeburt, oder Wiederherſtellung, iſt der Eintritt eben der neuen Zeit. In ihr wird das Werk der Apoſtel zur Herrſchaft gelangen. (Matth. 19, 28.)

Auferſtehung der Todten bei der Meſſian. Erſcheinung (es iſt oben davon geſprochen worden, ob überhaupt in den Reden Jeſu von einer ſolchen die Rede ſei) iſt Joh. 5, 21 ff. *) vgl. 6, 39 ff. und wahrſcheinlich auch Apok. 20, 11 ff. eine Allegorie, welche dem wiederhergeſtellten, leiblichen Wohlſein das geiſtige an die Seite ſetzt. Vgl. Joh. 10, 28. Das Bild war beſonders durch die (gewiß eigentlich zu nehmende) Weiſſagung Dan. 12, 2, veranlaßt worden. Aber ausgemacht iſt es, daß einzelne Formeln in ſolchen Allegorie'n (οἱ ἐν τοῖς μνημείοις u. ſ. w.) für die Vollſtändigkeit des Bildes, ohne beſondere Bedeutung, aber auch ohne Schwierigkeit, aufgenommen werden. — Joh. 11, 25, iſt das Todtenerwecken, allgemeines Prädicat Jeſu; der es, wie

---

*) Süßkind, Flatt. Mag. X. 146 ff. E. Sneedorf-*Hammer:* mortuorum in vitam revocatio, sermonibus Christi hist. interpr. ope vindicata. L. 94. Vgl. Lücke Exc. über Joh. 5. Comm. 2. B. Viele, auch in der alten Kirche, an welche ſich Tholuck neuerlich angeſchloſſen hat, Comm. S. 104, verſtehen in der Stelle, die Todtenerweckung im zwiefachen, dem geiſtigen und dem äußerlichen, Sinne; ſo daß V. 25, καὶ νῦν ἐστι, den Uebergang machte. Es wird bei der Deutung ſolcher Stellen immer viel auf das Gefühl der Ausleger ankommen, weil ſie im Zuſammenhange, und im Sinne der Geſammtlehre Jeſu aufgefaßt werden müſſen.

überhaupt beſitze, ſo ſelbſt im würklichen Leben ausüben könne.

Das allgemeine Weltgericht bedeutet dort, neben der Auferſtehung, die Vernichtung von der Macht des Böſen, ſo daß die Welt nunmehr der Sache Jeſu huldigen werde, (ἵνα τιμῶσι u. ſ. w. V. 23. nicht ein Erfolg, ſondern das Weſentliche jenes Gerichtes über die Welt). Aber Joh. 3, 17 — 19, wird ſogar die jüdiſche Erwartung des Gerichtes (über die heidniſche Welt vornehmlich) zurückgewieſen: Chriſtus ſei zum Segnen erſchienen; die Unfolgſamen bedürften keines Richterſpruches, ſie fielen durch ſich ſelbſt dem (geiſtigen) Verderben zu.

Für die berühmte Rede endlich, Matth. 25, 31 ff., iſt die Anſicht *) die natürlichſte, (und bei der kirchlichen bliebe das Ganze immer, theils unverbunden mit dem Vorigen, theils in ſich ſelbſt auffallend und bedeutungslos) daß das jüdiſche Gericht über die Heiden dahin moraliſch angewendet werde: die Seinen ſeien das auserwählte Geſchlecht (Alles Andere ἔθνη): daran alſo, wie man ſie aufnehmen und halten werde, müſſe ſich die Würdigkeit zum göttlichen Reiche erkennen laſſen.

Alſo finden wir, neben den eigentlichen, ſittlichen, Idee'n der Unſterblichkeit und des ewigen Lebens, welche Chriſtus überall, ſogar vorausſetzte; in der ſogenannten Lehre von den letzten Dingen, nur Verkündigungen ſeiner Verherrlichung und ſeines Sieges, welche ſchon begonnen hätten, aber ſich immer mehr entwickeln würden: angepaßt an die jüdiſchen Bilder von dem Meſſias. — Anderes aber ohne Zweifel in den übrigen apoſtoliſchen Schriften.

2. Die Erwartung äußerlicher, glänzender, Acte einer Wiederkunft Chriſti, konnte erſt allmälig, durch die

*) *Keil.* de argumento loci, Matth. 25. — Opuscc. 136 ss. (Analekten III. 177 ff.) Die alte Kirche (Lactant. 7, 20) und Grotius, auf dem hiſt. Wege, verſtanden dagegen unter den Völkern nur die Chriſten.

vollkommene Vergeiſtigung des Chriſtenthums, aufgehoben werden. Sie wurden daher in die nächſte Zukunft, nach einer kurzen Vorbereitungszeit (dieſe iſt der καιρὸς ἐπισκοπῆς u. ä.), verlegt. Es iſt nicht mehr zu leugnen, und kann, nach AG. 1, 7. 1 Petr. 1, 11, auch vom dogmatiſchen Standpuncte aus, keine Schwierigkeit mehr darbieten: daß die nächſten Jünger Jeſu (Paulus gerade vornehmlich, als derjenige, dem nicht das unmittelbare Wort Jeſu zugekommen, alſo die Art fremder war, wie Jeſus jenen Meſſ. Stoff behandelt hatte) dieſe Wiederkunft Jeſu für ihre Zeit noch *) erwartet haben.

Die, mit dieſer Ankunft erwarteten, Ereigniſſe mußten indeſſen doch eine höhere, geiſtigere Bedeutung erhalten **); wo ſie nicht blos ganz allgemein, in den gangbaren Formeln nur, angewendet und erwähnt wurden. Wir finden jene (in der freieren Kirche herrſchend gewordene ***)) Deu-

---

*) Dieſes liegt mehr noch im Ganzen der apoſt. Schriften, als in einzelnen Stellen, wie 1 Kor. 7, 29. 10, 11. 1 Theſſ. 4, 15. 17. Jak. 5, 8 f. u. a. Einſchränkungen dieſer Erwartung, 2 Theſſ. 2, 1. 2 Petr. 3, 8. u. 12. Weniger beſtimmt dieſelbe: Röm. 12, 11. 1 Tim. 6, 15. Hebr. 10, 25. 1 Petr. 4, 7. Mehr noch als das Baldige, beſchäftigt die Jünger und Apoſtel, das Plötzliche der erwarteten Erſcheinung: dieſes für ſittliche Ermunterungen benutzt 1 Theſſ. 5, 2. 2 Petr. 3, 10. (Matth. 24, 22 ff. Apok. 3, 3.) Zu beſchleunigen ſoll jene Zeit ſein durch die Tugend im Volke Gottes: AG. 3, 9. (*ὅπως ἄν* — Böhme a. O. 57.) 2 Petr. 3, 9. (*σπεύδειν* ohne Zweifel, beſchleunigen.)

**) Die Juden haben ſich oft die geiſtigeren Anſichten zugeſchrieben, welche Paulus über dieſe Gegenſtände, beſonders über die Auferſtehung, darlegt. (*Hottinger* de res. 31. s.) Das Wahre iſt, daß auch ſie ſich in ſolchen Deutungen verſucht haben: wie oben ſchon von der Auferſtehung bemerkt worden iſt. Die jüdiſchen ſind ſelten frei von Abgeſchmacktheit, beſonders in Schriftdeutung. Das berühmte Gebein, לוז, iſt aus Pſ. 34, 21.

***) Chiliasmus hieß dann in der alten Kirche alles roh-Jüdiſche in dieſem Artikel.

tung auch beſonders bei Paulus; und wiederum beſonders in der Auferſtehungslehre, welche er in Zuſammenhang brachte, theils mit dem Geſchicke des Todes, als Strafe unſerer Sünde, theils mit der Erlöſung vom Tode durch Jeſum, theils mit der Auferweckung Jeſu. (1 Kor. 15, 14. 2, 4, 14. 1 Theſſ. 4, 14. 1 Petr. 1, 3.) Indeſſen lag doch auch hier das Weſentliche für Geiſt und Gemüth, in jenen tieferen Idee'n, auf welche das menſchliche, wie das chriſtliche Leben gegründet iſt.

Die Auferſtehung *) wird daher, als Entwickelung eines edleren Keimes in der irdiſchen Natur (οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον 1 Kor. 15, 37) durch die göttliche Allmacht, dargeſtellt, bei welcher Gott nach freier, höherer Beſtimmung, zu erhabneren, oder unteren Graden der Verklärung gelangen laſſe (ἴδιον σῶμα 38). Jene göttliche Kraft und Würkung, ſtellt ſich dem Paulus auch, als derſelbe Geiſt Gottes, dar, welcher (durch die Stellvertretung Jeſu, vgl. zu 56) auch das Irdiſche verklärend uns mitgetheilt werde, alſo Auferſtehung **) und zum verklärten Leibe (1 K. 15, 45. Phil. 3, 21 ***)) würke. — Die Allegorie in

---

*) *Morus* de fut. mort. resurrectione ex 1 Cor. XV., Diss. I. 254 ss. *Knapp*. de nexu resurr. I. C. e mort. et mortuorum, ad illustr. var. ll. N. T., inpr. 1 C. XV., Scrr. IX. Zur Geſch. der Erklärung des σώματος πνευμ. 1 Kor. 15, 44 f. Henk. N. Mag. IV. 69 ff.

**) Doch gehört nicht hierher Röm. 8, 11. (dem Sinne nach möchte das, von Griesbach verworfene, διὰ τοῦ πνεύματος — den Vorzug verdienen): denn hier, wie Eph. 1, 19 f. Kol. 2, 12, ſoll der Gottesgeiſt von Chriſtus, ſittliche Wiederherſtellung bewürken. — In jenem, dem oben dargelegten, Sinne alſo, und nicht blos als Zeichen göttlicher Huld, gilt der Geiſt Gottes, als Erſtling und Unterpfand des künftigen Glückes. Röm. 8, 23. (nach Keil's richtiger Erklärung, Opusc. VIII.) 2 Kor. 1, 22. Epheſ. 1, 14.

***) Denn dieſe ἐνέργεια ſcheint nicht die Allmacht, ſondern die geiſtige Würkſamkeit zu bedeuten.

der Lehre erſchien dem Paulus dieſemnach, als willkührliche Anſicht, welche den wichtigſten Lehren Gefahr brächte. (1 Kor. 15, 22. 2 Tim. 2, 18.) Jene Auferſtehung endlich, und das Todtengericht (AG. 17, 31. Röm. 2, 5. 2 Kor. 5, 10. 2 Theſſ. 1, 5 ff.) als allgemein, von Chriſtus, in der Vereinigung mit Gott, gehalten. Aber nirgends ſpricht Paulus ſeine Lehre von dem Geſchicke der weltlichen Dinge aus: denn die Vergänglichkeit und das Ende derſelben (1 Kor. 7, 31. 10, 11.) konnte ſich auch, theils nur auf das Einzelne, theils auf die gegenwärtige Geſtalt der Welt, beziehen; hierauf, auf das gegenwärtige, weltliche Daſein, beziehen ſich auch allein ſeine Ausſprüche über das Himmliſche und Höhere, als unſere Beſtimmung: Phil. 3, 20. Kol. 3, 1 — 4. Uebrigens iſt es ſchon oben oft geſagt worden, daß zwiſchen dem verklärten, weltlichen Daſein und dem Himmel, in jener Denkart keine ſolche Kluft gelegen habe, wie in den entwickelten, kirchlichen Begriffen.

3. Der jüdiſche Glaube an die tauſendjährige Meſſiasherrſchaft auf Erden, ſofern er von dem an das eigentliche Meſſ. Reich verſchieden war (oben S. 130 f.) konnte, theils als rohſinnliche Vorſtellung (von Fleiſch und Blut hergenommen, 1 Kor. 15, 50), theils neben der Lehre von der Schnelligkeit aller jener Erfolge, in der Pauliniſchen Vorſtellung nicht Statt haben. Es ſteht alſo bei ihm nur die Eine Beſtimmung für Alle feſt, die für das ewige Reich. Die erſte Auferſtehung war vielleicht nicht immer mit jenem Glauben verbunden. Auch von dieſer aber reden die Pauliniſchen Schriften nirgends *); und, als Vorzug der Getreuen Jeſu, erſcheint vielmehr das, zu ihm gelangen. An die Stelle der Formel aber tritt bei Paulus die der

*) Das *πρῶτον ἀνίστασθαι* 1 Theſſ. 4, 16, bedeutet, wie der Zuſammenhang zeigt, nicht eine frühere Auferſtehung, ſondern die Auferſtehung überhaupt, im Gegenſatze der Verwandlung. *Κρείσσων ἀνάστασις*, Hebr. 11, 35. Auferſt. zum beſſeren, dem ewigen Daſein (wie dieſer Brief das *αἰώνιον* gebraucht).

Verwandlung (1 Kor. 15, 51 f. 2, 5, 2—4. 1 Theſſ. 4, 17) als Bezeichnung eines mächtigen, bedeutſamen, Ereigniſſes: auch in den Worten: Gericht über Lebendige und Todte, ausgedrückt. In den Evangelien bedeutet jene Formel (ἀνάστασις δικαίων Luk. 14, 14) nur die Auferweckung zur Vergeltung (wie AG. 24, 15. der Gerechten und Ungerechten). — In der Apokalypſe (20, 1 ff.) drückt die tauſendjährige Herrſchaft Chriſti, und die erſte Auferſtehung — dort im Sinne getrennt — jene, die lange Zeit der Ruhe für die chriſtliche Gemeine, dieſe, die Gemeinſchaft der abgeſchiedenen Frommen mit Chriſtus, aus *). Wie es im Buche Daniel, und überhaupt im Sinne der alten Propheten, von den glücklichen Zeiten ausgeſprochen worden war; ſo bricht auch in der Apokalypſe, nach dieſer Periode des Glückes, wieder eine Zeit der Stürme und des Kampfes herein; von welcher ſonſt dieſe Verkündigungen des N. T. Nichts erwähnten.

4. Die Lehre von einer würklichen Zerſtörung aller weltlichen Dinge, giebt uns allein 2 Petr. 3, 5 ff. (nicht 1 Petr. 4, 7.) und wohl nicht blos aus einem freien, jüdiſchen Philoſophem (daß nunmehr das Feuer zerſtören müſſe, weil es das Waſſer, Gen. 9, 11, nicht wieder thun ſollte) ſondern wahrſcheinlich nach alexandriniſchen Anklängen fremder Philoſopheme **); auf die Aeußerungen des A. T. von der Vergänglichkeit des Irdiſchen, und die, dort

**) Vgl. Heinrichs, 6. Exc. z. Apok. — Herder und Eichhorn, im Weſentlichen wie oben; nur, daß ſie die erſte Auferſtehung, nur als ausmalendes Bild nehmen. Dagegen z. B. Corrodi, G. d. Chil. II. 286. Bauer, Th. N. T. III. 43 ff.

***) Dennoch bleibt ein großer Unterſchied zwiſchen dieſen Darſtellungen, und der platoniſch-ſtoiſchen von dem Weltbrande (ἐκπύρωσις): der, daß dieſer ein rein phyſikaliſches Ereigniß ſein, und, daß es ſich periodenweis wiederholen ſollte. Darum blieb die kirchliche Lehre den Heiden immer ein Anſtoß; wie die von der Schöpfung aus Nichts. Der Koran (Sur. 56.) nahm nur den Begriff von Weltuntergang, nicht den vom Weltbrande an.

zum Grunde liegende, Stelle, Jeſ. 65, 17. 66, 22. (in entſchieden bildlichem Sinne geſprochen, wie ſie auch Apok. 21, 1 ff. gebraucht wird) angewendet.

Es ſchließt ſich in jener Stelle hieran auch die von einer Wiederherſtellung, in einer höheren, Gottes und der Geiſter würdigeren, Natur und Form *) Hier mußten die allgemeinen, jüdiſchen Erwartungen und Formeln, von der Meſſianiſchen Wiederherſtellung, bei dem Schriftſteller mit einfließen, zu welchen auch die vom neuen Jeruſalem (Jeſ. 61, 4 u. a.) gehörten **). Dieſe aber haben (abgeſehen davon, wo ſie nur allgemein, unbeſtimmt, gefunden werden, von der Meſſianiſchen Epoche; wie Matth. 19, 28, und AG. 3, 21 ***) vgl. 1, 6) unter den Juden ſelbſt, alten und ſpäteren, einen dreifachen, verſchiedenen, Sinn gehabt: Ausgleichung, Verſöhnung, Beſſerung, der menſchlichen Dinge in der Epoche des Meſſias (ſo vom Elia, Matth. 17, 11. Mark. 9, 12. nach Mal. 3, 24 †)) — die Wiederherſtellung der urſprünglichen, menſchlichen und weltlichen, Dinge, nachdem die Sünde ſie entſtellt gehabt hätte; das, oben (bei 46 erwähnte) goldene Zeitalter (darauf mit Un-

---

*) Auch ſonſt in der alten Welt; wiewohl auch im verſchiedenſten Sinne. *Irhof.* de palingenesia vett. Amſt. 733. Böttiger Amalthea I. 39. Mone Fortſ. v. Creuzer V. 465 ff.

**) *Winzer.* de ἀποκαταστάσει πάντων, in SS. ll. tradita. 822. 2 Progrr.

***) Nur der Sprachgebrauch im Worte, ἀποκατάστασις (restitutio, niemals, Erfüllung), bei den Alten und bei den Alexandrinern derſelbe; nicht aber 24. ἡμέρας ταύτας (denn dieſe bedeuten die Vorbereitungszeit, nicht jene künftige), beweiſt, daß dort ὧν mit χρόνων, nicht mit πάντων zu verbinden ſei. Die καιροὶ ἀναψ. 19. ſind die, auf die Wiederherſtellung folgenden, Zeiten. — Verwandt iſt διόρθωσις Hebr. 9, 10. Auch 12, 26 ff. wird eine ſolche, geiſtige Weltveränderung und Erregung beſchrieben.

†) Alſo bedeutet das Wort dort, weder blos, Wiederherſtellung verkündigen, noch, ſie beginnen.

recht auch Röm. 8, 19 ff. oft bezogen *)) — und dieſen, welchen der zweite Petriniſche Brief entwickelt.

Doch dieſes ſind einzelne, zufällige, Darſtellungen, von welchen die Schriftſteller ſelbſt, oft und gern, zu dem Weſentlichen hinlenken; in deſſen Begründung ſie das Heil der Welt, und ihre eigene Beſtimmung, erkannten. So führt alſo auch die rein hiſtoriſche Entwickelung, mit welcher ſich unſere bisherigen Erörterungen beſchäftigten, immer auf dieſes zurück: und, wie alle Wahrheit **), ſo giebt dieſes Weſentliche der Schriftlehre, und das Evangelium, als deſſen vollſte und reichſte Ausbildung, zugleich den lebendigen Keim zuverläſſiger, beſeligender, Einſicht, und das ſichere Mittel, den Irrthum unter uns, ſo wie ſelbſt dort jenes Zufällige und Vergängliche, zu erkennen, in welches ſich der ewige Gedanke vormals gekleidet hat, oder, an welchem ſich gewiſſe Zeiten und Menſchen nur für das Licht und die Kraft des freien chriſtlichen Geiſtes heranbilden ſollten.

*) Vgl. Winzer a. O. II. 13. Tholuck Comm. z. Rö. 284 ff. Flatt ebdſ. 254.

**) Spinoza: verum sui index et falsi.

Einige, zu verbeſſernde Druckfehler.

Seite 8. Z. 8 von oben, auszuſtreichen: 91.
— 65. — 6 von oben, lies: der Namen, ſtatt des Namens.
— 128. — 3 von oben, lies: dieſem, ſt. dieſen.
— 214. Anm. Z. 2 von oben, l. die Lehre, ſt. Lehre.
— 228. Z. 3 von oben, das Komma nach πολυτρόπως zu ſetzen.
— 248. — 4 von unten, l. hindurch, ſt. hierdurch.
— 299. — 8 von oben, l. ἑαυτόν, ſt. Ἑαυτόν.

Für andere, weniger ſtörende, Fehler, welche ſich noch finden möchten, wie für die Ungleichheit in der Art, wie manche fremde Worte geſchrieben werden (z. B. Thalmud, Talmud, Luc. und Luk., More, More) bitte ich die Leſer, mich, wie allein in Anſpruch zu nehmen, ſo, zu entſchuldigen.

S. Schul- u. Lebblatt v. 12 Nov. 1831. No 91. S. 764–775

Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte [illegible]

zur Erläuterung der Nachricht in der Schrift

das Neue Wunder-Fenster [illegible]

Auch unter dem besondern Titel:

Der Jubelfestliche [illegible] Nikolaus [illegible] der abgestellte [illegible] der [illegible] Dorf [illegible] der [illegible] Gebräuche [illegible] von [illegible] [illegible] der Theologie [illegible] der Universität [illegible]

Ulm. 126 S. 9 (18 kr)

(Enthält [illegible] alte [illegible] besonders [illegible])

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,

Grundzüge der biblischen Theologie

Jena 1828

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.12
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776139-5